سلسلة منشورات مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع بالرياض

(١٢)

أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية

تأليف

الدكتور / حسن بن أحمد بن حسن الفكي

تقديم

فضيلة الشيخ الدكتور

محمد بن ناصر بن سلطان السحيباني

مكتبة دار المنهاج

للنشر والتوزيع بالرياض

سلسلة منشورات مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع بالرياض ١٢

أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية

تأليف

الدكتور/ حسن بن أحمد بن حسن الفكي

تقديم

فضيلة الشيخ الدكتور

محمد بن ناصر بن سلطان السحيباني

مكتبة دار المنهاج
للنشر والتوزيع بالرياض

بسم الله الرحمن الرحيم

أحكام الأدوية

في الشريعة الإسلامية

ح دار المنهاج للنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
الفكي، حسن أحمد
أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية. /حسن أحمد الفكي.-
الرياض، ١٤٢٥هـ
٧٣٦ص؛ ١٧×٢٤سم
ردمك: X ـ ٣ ـ ٩٥٥٦ ـ ٩٩٦٠
١ ـ الأدوية ٢ ـ الحلال والحرام أ ـ العنوان
ديوي ٢٥٩,٦ ١٤٢٥/٣٧٧٦

الطبعة الأولى

١٤٢٥هـ

مكتبة دار المنهاج
للنشر والتوزيع
المملكة العربية السعودية . الرياض
المركز الرئيسي: طريق الملك فهد / شمال الجوازات
هاتف ٤٠٦٥٥٥٣ - فاكس ٤٠٨٣٦٩٨ - ص.ب ٩٩٢٩٥ الرياض ١١٥٥٣
الفروع: طريق خالد بن الوليد (إنكاس سابقا) ت ٢٣٢٢٠٩٥
طريق الأمير عبدالله/ت ٢٦٣١٦٢٢ * مكة المكرمة . الشامية
هاتف ٥٧٣٠٩٨٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الهادي إلى دين الإسلام، والداعي إلى دار السلام، ومزيل الكرب، ومذهب الأسقام. خلق فسوى، وقدَّر فهدى، جعل الدنيا دار عمل واختبار، وجعل الجنة دار نعيم وقرار. ومن جملة ما يختبر الله به عباده ويبتليهم به في هذه الدنيا الأسقام، ومن جملة ما هداهم إليه كيفية الوقاية منها والتماس الأدوية النافعة لها إذا حلت بهم. وجعل سبحانه تلك الأدوية أنواعاً وضروباً، توسيعاً منه على عباده، وجوداً وكرماً، فله الحمد وله الثناء الحسن، لا نحصي ثناء عليه هو سبحانه كما أثنى على نفسه.

والصلاة والسلام على عبد الله ورسوله الهادي البشير، الذي بلغ رسالة ربه على أكمل وجه، فنصح لعباد الله، ما ترك سبيل خير إلا دلهم عليها، ولا سبيل شر إلا حذرهم منها، فعليه من ربه أزكى صلاة، وأتم سلام، ورضي الله عن صحبه الكرام منارات الهدى ومصابيح الدجى، الذين حملوا الدعوة وبذلوا في نشرها النفس والنفيس، حتى أوصلوا الراية إلى من بعدهم عالية خفاقة، ورضي الله عن التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن الله تبارك وتعالى ختم الرسالات بهذه الشريعة المباركة الكاملة، وجعلها شاملة لأحكام المكلفين، ما فرط الله فيها من شيء. والمؤمن الحق يسير في حياته بمقتضى الشرع، فلا يخطو خطوة إلا وهو على علم من حكم الله فيها، فهو إذاً بحاجة ماسة إلى معرفة حكم الله في كل أمر من أموره. فهو كما يحتاج إلى معرفة أحكام المطعم والمشرب والملبس والمسكن وغير ذلك، يحتاج أيضاً إلى معرفة الأحكام المتعلقة بالأدوية بمختلف أشكالها، ليعرف ما يحرم منها عليه وما يحل له، ونظراً لأهمية هذا الباب في نظري جعلت بحثي في مرحلة الدكتوراه في هذا الموضوع، أعني: **أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية**. وكتبت في ذلك بحثاً شاملاً أتيت فيه على غالب أحكام الأدوية على اختلاف أنواعها.

وقد اخترت الكتابة في هذا الأمر، أعني أحكام الأدوية لأسباب عديدة:

منها: ما أعتقده من الحاجة الماسة لمعرفة كثير من الأحكام المتعلقة بالدواء، مما يجعل للبحث في هذا الأمر أهمية، لما فيه من سد حاجة المسلمين، وهذا مما يثاب المرء عليه إذا صلحت نيته.

ومنها: أن الكتابة في مثل هذا الأمر مما يظهر عظمة هذه الشريعة وشمولها واحتواءَها لكل نازلة بحكم، خلافاً لما يظنه أعداء الله ومن انخدع بهم.

ومنها: أني لم أجد حسب اطلاعي من كتب بتفصيل في هذا الأمر، وإن كانت هناك بحوث طبية في جوانب منه، كالمسؤولية الطبية، والجراحة، ونحو ذلك.

لهذه الأسباب ولغيرها اخترت الكتابة في هذا الموضوع مستعيناً بالله هو حسبي، عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون.

خطة البحث

جعلت البحث في تمهيد وخمسة أبواب:

التمهيد: في الدواء والتداوي:

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في حقيقة الدواء.

المبحث الثاني: في التداوي.

الباب الأول: أحكام تتعلق بالتدابير الوقائية التي تضمنتها تعاليم الإسلام لحفظ الصحة.

وفيه تمهيد وأربعة فصول:

الفصل الأول: التدابير الوقائية التي تضمنتها تعاليم الإسلام في جانب الطعام والشراب.

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: تغطية الأواني وإيكاء الأسقية.

المبحث الثاني: النهي عن الشرب من في السقاء.

المبحث الثالث: ما وقع فيه الذباب.

المبحث الرابع: ما ولغ فيه الكلب.

المبحث الخامس: في نوع الطعام.

المبحث السادس: في كمية الطعام.

الفصل الثاني: التدابير الوقائية التي تضمنتها تعاليم الإسلام في جانب المسكن.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: إطفاء النار عند النوم.

المبحث الثاني: إغلاق الأبواب وكف الصبيان.

الفصل الثالث: الملامح الوقائية التي تضمنتها تعاليم الإسلام في باب الطهارة وخصال الفطرة.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الملامح الوقائية التي تضمنتها تعاليم الإسلام في باب إزالة النجاسة.

المبحث الثاني: الملامح الوقائية التي تضمنتها تعاليم الإسلام في باب رفع الحدث.

المبحث الثالث: الملامح الوقائية التي تضمنتها تعاليم الإسلام في باب خصال الفطرة.

الفصل الرابع: التدابير الوقائية التي تحد من انتشار الأوبئة بإذن الله.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التحصين.

المبحث الثاني: الحجر الصحي.

الباب الثاني: مقدمات في الأدوية، وأحكام إعدادها:

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: مقدمات في الأدوية.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نبذة تاريخية عن الدواء، ومبدأ التعرف عليه.

المبحث الثاني: أهمية علم الأدوية.

المبحث الثالث: جهود المسلمين في مجال الدواء.

الفصل الثاني: المتخصصون في الأدوية.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الاسم الاصطلاحي لهم والتعريف به.

المبحث الثاني: الصفات المطلوب توفرها فيهم.

الفصل الثالث: في أحكام إعداد الدواء.

وفي مبحثان:
المبحث الأول: تجربة الدواء.
المبحث الثاني: أحكام تتعلق بمصادر الدواء.
الباب الثالث: الأدوية الحسية المادية:
وفيه أربعة فصول:
الفصل الأول: الأدوية النباتية التي نبه عليها الشرع.
وفيه ستة مباحث:
المبحث الأول: الحبة السوداء.
المبحث الثاني: القسط.
المبحث الثالث: الكمأة.
المبحث الرابع: الصبر.
المبحث الخامس: العجوة.
المبحث السادس: التلبينة.
الفصل الثاني: في بعض الأدوية النباتية التي تشتمل على ما خالف الشرع:
وفيه مبحثان:
المبحث الأول: الأدوية المخدرة.
وفيه أربعة مطالب:
المطلب الأول: تعريف المخدر.
المطلب الثاني: تصنيف المخدر، وأشهر مصادره.
المطلب الثالث: الأضرار الصحية التي يسببها تناول المخدر.
المطلب الرابع: حكم تناول المخدر شرعاً.
المبحث الثاني: الكحول.
وفيه ثلاثة مطالب:
المطلب الأول: تعريف الكحول.
المطلب الثاني: أغراض استخدام الكحول في الدواء.
المطلب الثالث: الأدوية المشتملة على الكحول.

الفصل الثالث: الأدوية الحيوانية:

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: العسل.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف العسل.

المطلب الثاني: النصوص الواردة في أن العسل دواء.

المطلب الثالث: العسل دواء لبعض الأدواء دون بعض.

المطلب الرابع: خصائص العسل الدوائية.

المبحث الثاني: الإنسولين (insulin).

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الإنسولين.

المطلب الثاني: عمل الإنسولين.

المطلب الثالث: أنواع الإنسولين من حيث المصدر.

المطلب الرابع: حكم استخدام الإنسولين في الدواء.

المبحث الثالث: الجيلاتين.

وفيه ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: تعريف الجيلاتين.

المطلب الثاني: حكم الجيلاتين.

المطلب الثالث: حكم تناول الأدوية التي تشتمل على الجيلاتين.

المبحث الرابع: التداوي بالأعضاء الإنسانية.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: لمحة عن تاريخ نقل الأعضاء.

المطلب الثاني: المقصود بنقل الأعضاء.

المطلب الثالث: أنواع النقل.

المطلب الرابع: حكم النقل.

منهج البحث

راعيت في ترتيب مادة البحث تنوع الأدوية، ورتبت الأبواب والفصول على هذا التنوع. ومهدت للبحث بالكلام في حقيقة الأدوية، وحكم التداوي.

واتضح لي أن مفهوم الأدوية واسع جداً، حيث يشمل الأدوية الوقائية، والأدوية العلاجية بمختلف أضربها، وربما شمل ذلك وسائل الفحص والتشخيص، وأن المرء لو أراد الكتابة في الأدوية بهذا المدلول الشامل لأوفى مجلدات ضخمة، ولذهب عليه وقت طويل. ولهذا قصرت الكلام على أنواع من الأدوية، واستبعدت أخرى، خاصة وسائل التشخيص وما شابهها.

وابتدأت أبواب الرسالة بما يسبق الدواء عادة وهو الوقاية، فعقدت الباب الأول في بيان التدابير الوقائية التي تؤخذ من تعاليم الإسلام.

وفي الباب الثاني بينت أموراً هامة فيما يتعلق ببداية التعرف على الأدوية، وأهمية علم الأدوية، وحكم تجارب الأدوية، وأحكام مصادر الأدوية وغير ذلك مما هو مبين في الخطة.

وعند إمعان النظر في ضروب الأدوية، اتضح بأنها قسمان كبيران:

القسم الأول: أدوية محسوسة مادية، أسميتها الأدوية الحسية. وحسب مصادر الأدوية التي يذكرها أهل الاختصاص، فهي نوعان: نوع في الأدوية ذات المصادر النباتية. وهذه صنفان أيضاً: صنف فيما نوه الشرع بميزاته الدوائية، وذكرت جملة من أحكامه، كما يظهر من خطة البحث، واقتصرت على ما صح فيه الخبر عن النبي ﷺ، وبه يتضح القصد، أما تفصيل ذلك وجمعه وتتبعه فيحتاج إلى رسالة مستقلة، وقد قام أحد الباحثين بجمع الأحاديث الواردة في الطب النبوي مع شيء من الدراسة لها في رسالة أشرت إليها في أثناء البحث، هذا نوع. وصنف نبه الشرع على تحريمه وضرره، واقتصرت فيه على المواد المخدرة لصلتها بالدواء.

والنوع الثاني من هذا القسم: أدوية ذات مصادر حيوانية، واقتصرت فيه على ما يحتاج إلى بحث لمعرفة الحكم الشرعي، فيه، كل هذا ضمن الباب الثالث من البحث.

القسم الثاني: أدوية غير محسوسة في غالب أحوالها، أسميتها الأدوية غير الحسية، وجعلتها قسمين: قسم في الرقى الشرعية. وآخر في العلاج النفسي، والأخير عرضت فيه لأهم طرائق مدارس الطب النفسي، مع التعليق عليها، وأتبعت ذلك بالإشارة إلى الطريقة الشرعية، وكان هذا في الباب الرابع.

وفي الباب الأخير من البحث عرضت لأهم الآثار التي تترتب على الأدوية واستخداماتها، سواء كان ذلك على المكلف أو على العبادات، مبيناً ما يتعلق بها من أحكام شرعية، وذكرت جملة من نوازل الفقه في ذلك محاولاً استخراج الحكم الشرعي لها في ضوء أدلة الشرع وقواعده العامة، وأقوال أهل العلم.

وهذه أبرز سمات المنهج الذي سرت عليه في هذا البحث:

سلكت في هذا البحث المنهج التالي:

١ ـ الحديث النبوي على صاحبه أفضل الصلاة والسلام: سرت على جادة الباحثين باعتماد الحديث الذي رواه أحد الشيخين البخاري ومسلم، أو كلاهما، دون الحاجة إلى ذكر من أخرجه غيرهما، وذلك لحصول الكفاية به، ومع ذلك قد أشير إلى غيرهما أحياناً، إما لرواية ذات دلالة أقوى في المراد، وإما لتيسر ذلك دون عناء، وذلك من باب الاستزادة من الخير. أما إذا كان الحديث لم يروه أحدهما فإني أذكر من أخرجه حسب ما تيسر لي ولا ألتزم الاستيعاب لحصول غرضي بما ذكرت، ثم بعد تخريجه من مصادره أورد ما وقفت عليه من أقوال أهل العلم في بيان حاله وموقعه من الاحتجاج.

٢ ـ أقوال أهل العلم في مختلف الفنون، أحرص أن تكون من مصادرها الأصيلة، وأجتنب الواسطة ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، لكن هذا لم يتيسر لي في كل حال، فنقلت عن طريق الواسطة الثقة خاصة في بعض الأبحاث المتأخرة التي لم يتيسر لي الوقوف عليها. وعند النقل لا ألتزم نقل النص

بحروفه، وذلك بقصد الاختصار أحياناً، ولتحاشي بعض الألفاظ والعبارات أحياناً أخرى، ولكني ألتزم الاحتفاظ بالمعنى دون تغييره، في حدود القدرة البشرية. وعند الإحالة إلى شخص: أسميه تارة، فأقول: قال فلان. وأكتفي بذكر مصنَّفه تارة أخرى، فأقول مثلاً: وفي المغني: كذا. لكني في هذه الحالة أذكر اسمه مع المصدر في الحاشية، فأقول: المغني لابن قدامة. وفي الحاشية أيضاً أذكر المصدر المحال إليه، أو الذي أخذت عنه المادة، أذكره مع مؤلفه تارة، وبغيره تارة. وأذكره كاملاً، مثل: عقد الجواهر الثمينة، ومختصراً أخرى، مثل: عقد الجواهر. وقد وقع لي أن نقلت من أكثر من طبعة في المصدر الواحد، وأشرت إلى ذلك إما في الحاشية، وإما في قائمة المصادر. وعند الإحالة لمصدر في الحاشية كثيراً ما أذكره مختصراً، ولكنه اختصار يعلم معه المراد ولا يؤدي إلى لبس.

٣ ـ أحرص على استخدام اللغة الفصيحة، وهذا هو الأصل، غير أن طبيعة البحث أملت عليَّ استخدام بعض الألفاظ الأعجمية، وبعض الألفاظ المولدة والدارجة، وإني إذ أعتذر عن ذلك أرجو أن يكون وجود الحاجة مدعاة لقبول الاعتذار، وحسبي في هذا من سبقني لذلك من سلفنا الصالح ﷺ، فهذا أبو هريرة ﷺ لما جادله أحد بني عمه في حديث «لا عدوى» رطن بالحبشية[1].

وهذا ابن شهاب[2] ﷺ يفسر الحبة السوداء بالشونيز، وهي كلمة فارسية، وإنما لجأ لذلك للحاجة إلى بيان مراد الحديث، إذ الدارج عند الناس إذ ذاك، والشائع في اسم الحبة السوداء هو هذا الاسم. وهكذا في هذا العصر يجد الباحث كثيراً من الأمور، خاصة في باب الدواء والعلاج، قد عرفت بأسماء: إما أن تكون أعجمية أصلاً، أو تكون مولدة، أو مستعملة على خلاف القياس الصرفي المعروف في لغة العرب، ومع هذا يستخدمها لأجل بيان المراد.

(١) صحيح مسلم (٤/ ١٧٤٤)، وسيأتي تخريجه في باب العدوى، ص١٣٦.

(٢) محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب القرشي الزهري، أحد الأعلام وأئمة الإسلام، تابعي جليل، ولد سنة ٥٨هـ، وتوفي سنة ١٢٤هـ. انظر: صفة الصفوة (٢/ ١٣٦)، والبداية والنهاية (٩/ ٣٥٤).

٤ ـ شرحت بعض المصطلحات المستخدمة في الشرع، مما أرى أنه يحتاج إلى ذلك دون ما هو معروف معلوم. وشرحت بعض الكلمات الغريبة التي أرى أن القارئ قد يجهل معناها، أو ربما عرف معناها لكن يحتاج إلى ضبطها. وعرَّفت قليلاً من المواضع والبلدان. كما شرحت كثيراً من الكلمات والمصطلحات الدوائية.

٥ ـ الأعلام الذين يرد ذكرهم في البحث ترجمت لهم ترجمة مختصرة، واستثنيت من ذلك: الخلفاء الراشدين وكبار الصحابة وعلماءهم. والأئمة الأربعة أصحاب المذاهب الفقهية المعروفة. وأصحاب السنن والصحاح. ولولا عادة الباحثين التي أصبحت غالبة ما ترجمت إلا لأحد يكون لمعرفة ترجمته أثر في بيان حكم ونحوه، مما هو لصيق بالبحث.

٦ ـ إذا سبق تخريج حديث، أو مناقشة حكم، ثم ورد لذلك ذكر متأخر فإني أجتهد أن أحيل على السابق، وأعرضت عن بعض ذلك، لأنني أرى أن في الفهارس غنية عنه. وفي بعض الأحيان القليلة أحيل المتقدم إلى موضع متأخر لسبب أرى أنه يقتضيه. ولم أفعل ذلك في غير الأحاديث والمسائل.

٧ ـ ختمت البحث بخاتمة لخَّصت فيها أبرز نتائجه.

٨ ـ ذيَّلت البحث بعد ذلك بفهارس اشتملت على:

أ ـ فهرس للحديث النبوي والآثار، وميزت الآثار عن الحديث بذكر اسم قائل الأثر أمامه بين قوسين.

ب ـ فهرس للمصطلحات الشرعية، والغريب، والبلدان.

ج ـ فهرس للكلمات والمصطلحات الدوائية.

د ـ فهرس للمصادر.

هـ ـ فهرس لمحتويات البحث.

وفي الختام أحمد الله تبارك وتعالى على نعمه العظيمة وآلائه الجسيمة، وأسأله ﷻ أن يحفظ الجامعة الإسلامية المباركة بالمدينة النبوية منارة للحق والهدى، وأن يوفق القائمين عليها، وأشكرهم على إحسانهم، كما أسأله أن يوفق القائمين على كلية الشريعة، وأسأله تبارك وتعالى أن يجزي خيراً شيخي الفاضل محمد بن ناصر السحيباني، وأن يبارك في عمره، فقد أفادني كثيراً من

علمه وتواضعه، وأدبه وحرصه وصبره، وفتح لي بيته وأعطاني من وقته الكثير، فاللهم أجزه خيراً وبارك في حياته، كما أسأل ربي أن يجزي خيراً كل مشايخي الذين درست عليهم من بداية الدراسة وحتى الآن، وأن يجعلهم أئمة في الخير، وأشكر كل من أعانني بنصح أو توجيه، أو إعارة، أو أي نوع من العون، وأصلّي وأسلّم على رسول الله وعلى آله وصحبه.

حسن أحمد حسن الفكي
المدينة النبوية
في شهر المحرم ١٤٢١هـ



التمهيد

في الدواء والتداوي

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في حقيقة الدواء.

المبحث الثاني: في التداوي.

المبحث الأول

في حقيقة الدواء

الدّواء لغة، ممدود، واحد الأدوية، وهو: ما يتداوى به. بخلاف المقصور، (دوى) فهو المرض. تقول في الأول: يُدوي، ويُدَاوى: أي يعالج، وتداوَى بالشيء أي تعالج به، ودُووِيَ الشيء، أي عُولج، ولا يُدغم فرقاً بَيْن فُوعل وفُعّل.

ويقال في الثاني: دَوَي: أي مرض، وأدويته: أمرضته. والدِّواء بالكسر، لغة في الدّواء، وقيل: بل مصدر داويته مداوة، ودواءً. وقيل: المصدر: مداواة، والاسم: الدواء. وقال النووي: حكى جماعات منهم الجوهري، فيه لغة بكسر الدال. قال القاضي: هي لغة الكلابيين، وهو شاذ[1].

تعريف الدواء في الاصطلاح:

عرّفت معظم الهيئات الدوائية، الدواء بأنه:

أية مادة، أو مزيج من المواد، أو مستحضر، مسجَّل في دستور الأدوية[2]، أو دليل الأدوية الوطني، لأغراض الاستعمال الداخلي والخارجي، بهدف الوقاية، أو العلاج، أو التشخيص لأمراض الإنسان، أو الحيوان[3].

---

(١) انظر: الصحاح (٦/ ٢٣٤٢)، وتهذيب اللغة (١٤/ ٢٢٥)، والقاموس ص١٦٥٦. ولكنه قال: إن دواء مثلثة الدال: ما داويت به. والمصباح المنير (١/ ٢٠٥). وانظر: إكمال المعلم (٧/ ١١١)، وشرح النووي لمسلم (١٤/ ١٩١).

(٢) لكل بلد مرجع دوائي يقوم بحصر أي مادة سجلت باعتبار أنها دواء، ويحتوي على معلومات مهمة دوائية: كفاعلية الدواء، وتركيبه، والجرعة الدوائية، ونظامها، وطرق التعرف عليها، والكشف على الشوائب في المستحضرات الصيدلانية.اهـ من كتاب علم الأدوية ص١٥، تصنيف أ.د. عمر شاهين، و أ.د. نذير العظمة، ود. سهيل الزحيلي. بتصرف.

(٣) المصدر نفسه ص١٣.

وبعضهم لم يشترط التسجيل لدى دستور الأدوية، فقال:

أي: مادة تستعمل في تشخيص، أو معالجة الأمراض التي تصيب الإنسان، أو الحيوان، أو التي تفيد في تخفيف وطأتها، أو الوقاية منها[1].

وعرَّفه بعضهم بأنه:

أي: مادة كيميائية تحدث تغييراً في وظائف أجهزة الجسم، عندما تجد طريقها إلى الأجهزة، أو تقضي على الكائنات الحية الدقيقة، أو الطفيليات التي تسبب الأمراض، أو تحد من نشاطها، أو ما كان من قبيل تعويض النقص الطارئ على الجسم، مثلما يحدث في حالة نقص الفيتامينات[2]، أو الهرمونات، أو الأملاح[3].

وبالنظر في هذه التعريفات، يتضح أن الدواء هو ما اتصف بأمور هي:

١ ـ أن يكون مادة، بمعنى أن يكون أمراً محسوساً مشاهداً، فلا تدخل الرقى الشرعية، من القرآن والسنّة في هذا، كما لا يدخل الدعاء. وهذه المادة قد تكون مفردة، أو مركبة، جاهزة بأصل الخلقة، أو مستحضرة. فتدخل في هذا: العقاقير الكيماوية، وغيرها، كما تدخل الأعشاب والنباتات، ونحو ذلك مما يستخدم على هيئته.

٢ ـ أن يكون مسجلاً في دستور الأدوية، ويلزم من هذا خروج بعض ما يستخدمه الناس في العلاج، مما توارثوه، أو عرفوه بتجاربهم الخاصة، ولم يكن مسجلاً في الدستور.

٣ ـ أن يكون مستخدماً لأجل الوقاية، أو العلاج، أو التشخيص، فيدخل في مسمى الأدوية بهذا، أمصال التحصين (التطعيمات)، ووسائل التشخيص كالتحاليل والتصوير بأنواعه، والمناظير، وما شابه ذلك.

---

(١) الدواء من فجر التاريخ إلى اليوم، د. رياض رمضان ص٧.

(٢) مواد كيميائية عضوية توجد في غذاء الإنسان والحيوان ويؤدي نقصها إلى حدوث بعض الأمراض التي يطلق عليها أمراض نقص الفيتامينات. انظر: التثقيف الدوائي ص١٠٧، ودليل الأمراض النفسية ص٢٣٠، ومعجم العلاج النفسي ص١٨٩.

(٣) التثقيف الدوائي، د. عبد الرحمٰن بن محمد عقيل، ود. عز الدين سعيد الدنشاري ص٧.

٤ ـ أن يكون مستخدماً للإنسان، أو الحيوان. وكان من المناسب هنا إضافة النبات، لأنه توجد مستحضرات دوائية لوقاية النباتات، أو معالجتها من الأمراض التي تفتك بها.

٥ ـ وفي التعريف الأخير تقييد المادة بكونها كيميائية، وبكونها تحدث تغييراً في وظائف الجسم، أو تقضي على الطفيليات، والكائنات الدقيقة، أو تُحِد من نشاطها. ويبدو أن مصطلح الدواء أكثر شمولاً من هذا كما يفيده التعريف الأول.

ولا شك أنّ هذا التعريف الاصطلاحي، فيه قصور من جهة كونه لم يتضمن الأسباب الإلهية؛ كالدعاء، والرقى بالقرآن، والتعاويذ الشرعية، إلا أن يقال: هذه قد تختلف أحكامها بحسب الاعتقاد، فلا تدخل في التعريف الاصطلاحي من هذا الوجه، أو أن هذا التعريف خاص بالمحسوس، دون غيره. ثم قولهم: أي مادة، يشمل المادة المباحة، والمحرمة، وهذا تعريف للدواء من حيث هو، بقطع النظر عن الحكم الشرعي، لكن لا يستقيم هذا شرعاً، بل لا بد من تقييد المادة بكونها مباحة.

وحتى يستقيم التعريف من الوجهة الشرعية، يمكن أن يقال مثلاً:

الدواء: أي مادة مباحة، أو سبب شرعي، يستخدم في تشخيص، أو معالجة الأدواء، التي تحل بالإنسان، أو تخفيفها، أو الوقاية منها.

فتقييد المادة بالإباحة لإخراج المواد المحرمة، فإنها وإن اشتملت على دواءٍ حساً، إلا أنها لا تعتبر شرعاً. وإضافة السبب الشرعي لإدخال الأدعية والرقى، وهي أفضل أنواع الأدوية، قال الله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ﴾ [الإسراء: ٨٢]. وثبت في الصحيحين من حديث أبي سعيد ﷺ أن رهطاً من الصحابة جيء إليهم برجل لديغ، فقام أحدهم يتفل عليه، ويقرأ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ فكأنما نُشط من عقال، وقول النبي ﷺ: «وما أدراك أنها رقية»[1]. ولا شك أن أقوى المضادات من المستحضرات، ونحوها لا يمكن

---

(١) أخرجه البخاري (٤/٥٢٩)، كتاب الإجارة، باب ما يعطى في الرقية، ح: ٧٢٢٧٦ انظر: الفتح (٤/٥٢٩). =

أن تؤدي إلى علاج اللديغ بهذه السرعة. قال ابن القيم: فقد أثر هذا الدواء في هذا الداء، وأزاله حتى كأنه لم يكن، وهو أسهل دواء وأيسره، ولو أحسن العبد التداوي بالفاتحة، لرأى لها تأثيراً عجيباً في الشفاء، ومكثت بمكة مدة تعتريني أدواءٌ، ولا أجد طبيباً ولا دواءً، فكنت أعالج نفسي بالفاتحة، فأرى لها تأثيراً عجيباً، فكنت أصف ذلك لمن يشتكي ألماً، فكان كثير منهم يبرأ سريعاً. ولكن ها هنا أمر ينبغي التفطن له: وهو أن الأذكار، والآيات، والأدعية، التي يُستشفى بها، ويُرقى بها، هي في نفسها نافعة شافية، ولكن تستدعي قبول المحل، وقوة همة الفاعل وتأثيره. قال: والدعاء من أنفع الأدوية، وهو عدو البلاء، يدافعه ويعالجه، ويمنع نزوله ويرفعه، أو يخففه إذا نزل[1].

وسيأتي إن شاء الله مزيد شواهد لهذا، في فصل الأدوية النبوية، والمقصود هنا التدليل على أهمية دخول الأسباب الشرعية غير المحسوسة في التعريف المذكور، خاصة وهي أهم أنواع الأدوية.

وبعض الأطباء في هذا العصر يقول: الدواء في الطب الإسلامي نقصد به: ما استخدمه الرسول ﷺ من طرق، ووصفات طبية، وأدوية علاجية، وما استخدمه الأطباء المسلمون، للقضاء على المرض. وهو ما تعارف عليه المسلمون في صدر الإسلام، وفي عصور الحضارة الإسلامية المتعاقبة، لتخفيف آلام المرضى، ورفع المعاناة عنهم[2].

فقوله: وما استخدمه الرسول ﷺ من طرق فيه إشارة إلى الأسباب الإلهية، وأهمية دخولها في التعريف، غير أن الطب النبوي أعم مما استخدمه الرسول ﷺ، فيشمل ما أرشد إليه، وإن لم يستخدمه، كما أن ما استخدمه الأطباء المسلمون لا ينسب كله إلى الطب النبوي، إلا أن يكون موافقاً له.

ولهذا قال ابن القيم رحمه الله: وكان علاجه ﷺ للمرض ثلاثة أنواع: أحدها

= وأخرجه مسلم (٤/١٧٢٧)، كتاب السلام، باب جواز أخذ الأُجرة على الرقية، ح: ٢٢٠١.

(١) الداء والدواء، لابن القيم، ص٨، ١٠.

(٢) د. الفاضل العبيد عمر، الطب الإسلامي عبر القرون ص٢٨٣.

بالأدوية الطبيعية، والثاني بالأدوية الإلهية، والثالث بالمركب من الأمرين[1].
وقال ابن حجر وهو يتكلم عن كتاب الطب من صحيح البخاري: واشتمل كتاب الطب على الإشارة للأدوية الحسية، كالحبة السوداء، والعسل. ثم على الأدوية المعنوية كالرقى بالدعاء والقرآن[2].

فمصطلح الدواء واسع وشامل، فهو من جهة يشمل الأدوية المحسوسة والأسباب الإلهية الأخرى.

ومن جهة يشمل وسائل التشخيص، ووسائل الوقاية، ووسائل العلاج.

ومن جهة ثالثة يشمل الدواء المُعد للإنسان أو الحيوان أو النبات.

غير أني في هذا البحث سوف أقتصر على ما يستخدم للعلاج دون غيره، وعلى الإنسان دون غيره، هذا في غالب الأمر، والله المستعان.



(١) زاد المعاد (٤/ ٢٤).

(٢) فتح الباري (١٠/ ٢٣١).

المبحث الثاني

في التداوي

تمهيد

لا شك أنّ المسلم لا تستقيم حاله على الصحة، بل هو عرضة لكثير من الأمراض، والتي تختلف درجاتها، قوةً، وضعفاً، ولله في ذلك حكم عظيمة. وهذه الأمراض شفاؤها عند الله لا شافي إلا هو، يشفي من يشاء، ويدع من يشاء إلى أجل، ويجعل ما شاء منها سبباً للوفاة، كل ذلك وفق حكمته البالغة، وهو الحكيم الخبير. ولكن مع ذلك شرع الله الأخذ بالأسباب، مع كمال التوكل عليه. ولا شك أنّ الأسباب الدافعة للأسقام عديدة، فقد تدفع بالرقى الشرعية والدعاء، وهذه أعظم الأسباب، وقد تدفع بالأدوية المحسوسة التي عرفت عن طريق الوحي، أو عن طريق التجربة، والممارسة، كما هو الغالب. والمقصود بيان هل يلزم المكلف السعي لتحصيل هذه الأسباب، أم لا يلزمه ذلك؟ وأخص في هذا الموضع حكم تعاطي الأسباب المحسوسة، وأرجئ الكلام على حكم الرقى، إلى الباب الرابع، إن شاء الله تعالى. وإن كان كثير من أهل العلم يجمع بين ذلك عند ذكر الخلاف، كما سيأتي عند ذكر أقوالهم إن شاء الله تعالى.

أقوال الفقهاء في حكم التداوي:

اتفق الفقهاء على أصل الجواز، إلا ما ذكره النووي، والقرطبي، عن بعض غلاة الصوفية، الذين أنكروا التداوي، ولكن قولهم مردود بالسنة الصحيحة فلا عبرة به[1]. ولهذا لم يعتبره العلماء، قال ابن رشد[2]: لا

---

(١) انظر: شرح مسلم (١٤/١٩١)، والجامع لأحكام القرآن (١٠/١٣٨).

(٢) محمد بن أحمد بن رشد أبو الوليد المالكي القرطبي، ولد في شوال من سنة ٤٥٠هـ، =

اختلاف فيما أعلم في أن التداوي مباح في الشريعة، غير محظور[1]. وقال الموفق البغدادي: أجمعوا على جوازه[2].

وجمهور أهل العلم على عدم الوجوب. وقد يفهم من الإجماع المتقدم قريباً على جوازه اتفاقهم على عدم الوجوب، وقد صرح بعضهم بذلك فحكى فيه إجماعاً، جاء في نهاية المحتاج: نقل القاضي عياض الإجماع على عدم وجوبه[3].

ونقل الموفق البغدادي عن ابن البيطار قوله: أجمع المسلمون أن التداوي لا يجب[4]. وقال ابن تيمية: وأما التداوي، فليس بواجب عند جماهير الأئمة، وإنما أوجبه طائفة قليلة، ولست أعلم سالفاً، أوجب التداوي[5].

ثم اختلفوا بعد ذلك في حكم التداوي على ثلاثة أقوال[6]:

القول الأول: الوجوب. وهو قول عند المالكية والشافعية والحنابلة، وبه قال بعض أهل العلم المتأخرين[7].

والقول الثاني: الاستحباب، وهو مذهب الشافعية.

والقول الثالث: الجواز، وأصحاب هذا القول على أربعة أقسام:

= وتوفي سنة ٥٢٠هـ، من تصانيفه: المقدمات، والبيان والتحصيل، انظر: الديباج (٢/ ٢٤٨)، وشجرة النور (١/ ١٢٩)، والصلة لابن بشكوال (٢/ ٥٤٦).

(١) الجامع من المقدمات ص٣١٣.

(٢) الطب النبوي ص١٨١.

(٣) نهاية المحتاج (٣/ ١٩).

(٤) الطب النبوي ص١٨٢.

(٥) مجموع الفتاوى (٢١/ ٥٦٤)، (٢٤/ ٢٦٩).

(٦) انظر: هذه الأقوال في المصادر التالية: الفتاوى الهندية (٥/ ٣٥٤، ٣٥٥)، وحاشية ابن عابدين (٥/ ٢٩٦)، والكافي لابن عبد البر (٢/ ١١٤٢)، والمنتقى للباجي (٧/ ٢٦١، ٢٦٢)، والقبس لابن العربي (٣/ ١١٢٧ ـ ١١٣٠)، والذخيرة للقرافي (١٣/ ٣٠٧)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٠/ ١٣٨، ١٣٩)، والقوانين الفقهية ص٤٥٢، والتفريع لابن الجلاب (٢/ ٣٥٦)، ورسالة ابن أبي زيد القيرواني مع الفواكه الدواني (٢/ ٣٦٨)، والمجموع (٥/ ١٠٦)، ونهاية المحتاج (٣/ ١٩)، وحاشيتي قليوبي وعميرة (١/ ٣٤٤)، والإنصاف (٢/ ٤٦٣)، والمبدع (٢/ ٢١٣، ٢١٤)، وكشاف القناع (٢/ ٨٥)، ومعونة أولي النهى شرح المنتهى (٢/ ٣٨٢)، ومغني ذوي الأفهام لابن عبد الهادي ص١٣٨.

(٧) شفاء الأوام (١/ ٣٧٣)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٨/ ١٢).

أ ـ الجواز المطلق، وهو مذهب الحنفية وقول عند المالكية.

ب ـ فعله أفضل، وهو قول عند المالكية واختيار جماعة من الحنابلة.

ج ـ تركه أفضل، وهو قول عند الحنفية والمالكية والحنابلة، وهو ما عبر عنه بعضهم بالكراهة. قال القرطبي: وممن ذهب إلى هذا جماعة من أهل الفضل والأثر، وذكر منهم ابن مسعود، وأبا الدرداء رضي الله عنهما، وبعض التابعين[1].

د ـ تركه أفضل لمن قوي توكله، وفعله أفضل لمن ضعفت نفسه، وهو تفصيل عند الشافعية.

تنبيه:

ورد في كتب الحنفية ما يدل على خلاف مذهبهم الذي نصوا عليه في كتبهم. من ذلك قولهم: يجوز للطبيب أن ينظر موضع المرض من المرأة للضرورة. وكذلك يجوز النظر إلى موضع الاحتقان من المريض. بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك فقالوا: لو أن مريضاً أشار إليه الطبيب بشرب الخمر، روي عن جماعة أنه ينظر: إن كان يعلم يقيناً أنه يصح، حل التناول[2]. وهذا مشكل جداً على مذهبهم، إذ كيف يكون التداوي مباحاً غير واجب، ثم تستباح من أجله المحرمات؟ هذا لا نظير له في الشريعة، فإما أن يقال بوجوب التداوي حتى يناسب جواز النظر المحرم، وتناول المحرم، وإما أن يمنع النظر المحرم ليناسب المذهب. وقد يعارض هذا بالزواج فإنه غير واجب عند كثير من العلماء، ومع ذلك يجيزون فيه النظر المحرم، لكن الأخير ورد به النص فاختلفا. أما القول بجواز شرب الخمر للدواء بناءً على إشارة الطبيب فهذا باطل مصادم للنص فلا عبرة به، والله أعلم.

هذه جملة أقوال الفقهاء، والذي يظهر والله أعلم، أن هذه الأقوال ليست متضادة، وإنما اختلاف الحكم في المسألة راجع إلى اختلاف الأحوال. قال ابن تيمية رحمه الله: فإن الناس قد تنازعوا في التداوي هل هو مباح، أو مستحب، أو واجب؟. والتحقيق أن منه ما هو محرم، ومنه ما هو مكروه، ومنه ما هو

(١) الجامع لأحكام القرآن (١٠/١٣٨).

(٢) انظر: الهداية شرح البداية (١٠/٢٦)، والمبسوط (١٠/١٥٦).

مباح، ومنه ما هو مستحب، وقد يكون منه ما هو واجب[1]. فالحرام تحريمه من جهة نوع الدواء، كالتداوي بالخمر ونحوها، أو ما يصاحبه. واعتباره قولاً في التداوي فيه تسامح. وأما الواجب فقد ذكر ابن تيمية أنه ما يعلم حصول بقاء النفس به لا بغيره، إذ قد يحصل أحياناً للإنسان إذا اشتد به المرض ما إن لم يتعالج معه مات، والعلاج المعتاد تحصل معه الحياة، كالتغذية للضعيف، وكاستخراج الدم أحياناً[2].

الأدلة:

استدل من قال بأصل المشروعية من السنة الصحيحة بأحاديث منها:

١ ـ ما أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: «ما أنزل الله داءً إلا أنزل له شفاءً»[3].

٢ ـ ما أخرجه مسلم من حديث جابر ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «لكل داءٍ دواءٌ، فإذا أصيب دواءُ الداءِ، بَرَأَ بإذن الله»[4].

٣ ـ قول النبي ﷺ: «تداووا، فإن الله ﷻ لم يضع داءً، إلا وضع له دواءً، غير داءٍ واحد؛ الهرم»[5].

---

(١) مجموع الفتاوى (١٨/ ١٢). (٢) مجموع الفتاوى (١٨/ ١٢).

(٣) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داءً إلا أنزل له شفاء، ح: ٥٦٧٨، انظر: الفتح (١٠/ ١٤١).

(٤) صحيح مسلم (٤/ ١٧٢٩)، كتاب السلام، باب لكل داءٍ دواء ح: ٢٢٠٤.

(٥) أخرجه أحمد في المسند (٤/ ٢٧٨)، وزاد: «علمه من علمه، وجهله من جهله». والبخاري في الأدب المفرد، ص١٢٨، ح: ٢٩١. وأبو داود في الطب (٤/ ١٩٢)، باب في الرجل يتداوى، ح: ٣٨٥٥. من حديث أسامة بن شريك. وأخرجه الترمذي بنحو من هذا في الطب (٤/ ٣٨٣)، باب ما جاء في التداوي والحث عليه، ح: ٢٠٣٨، وقال: حسن صحيح. وقال الحاكم: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي، وقال الألباني: وهو كما قالا. وأخرجه ابن ماجه (٢/ ١١٣٨)، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، ح: ٣٤٣٨، من حديث ابن مسعود. وحسن ابن حجر إسناده في بذل الماعون ص١٠٦، وقال: صححه ابن حبان والحاكم، وله شواهد بعضها في صحيح مسلم. انظر: غاية المرام ص١٧٨، ١٧٩. وأخرجه أحمد في المسند (٣/ ١٥٦) من حديث أنس ﷺ بلفظ: «إن الله ﷻ حيث خلق الداء خلق=

هذه الأحاديث، تدل على مشروعية التداوي، واستحبابه. وهو مذهب جمهور السلف، وعامة الخلف، كما قاله النووي رحمه الله. وقال القاضي عياض: في هذه الأحاديث صحة علم الطب وجواز التطبب على الجملة[1]. بل في الحديث الأخير منها الأمر بالتداوي، فإن لم يدل على الوجوب، فأقل ما يقتضيه الاستحباب[2].

أما من قال بالوجوب فحمل الأمر في حديث أسامة على الوجوب، وربما عضد ذلك بوجوب الحفاظ على الأنفس المقرر في الشريعة.

وأما من قال إن الترك أفضل، فغاية ما احتج به حديثان:

الحديث الأول: ما أخرجه البخاري بسنده، إلى عطاء بن أبي رباح[3] قال: قال لي ابن عباس رضي الله عنه: ألا أريك امرأة من أهل الجنة؟ قلت: بلى، قال: هذه المرأة السوداء أتت النبي ﷺ فقالت: إني أُصرَع، وإني أتكشف، فادع الله لي، قال: «إن شئت صبرت ولك الجنة، وإن شئت دعوت الله أن يعافيك». فقالت: أصبر، فقالت: إني أتكشف، فادع الله لي ألّا أتكشف، فدعا لها[4].

= الدواء، فتداووا». قال الألباني في غاية المرام ص١٧٨: أخرجه أحمد في المسند من طريق حرب، قال: سمعت عمران العمي قال: سمعت أنساً يقول فذكره، وهذا إسناد جيد رجاله ثقات، رجال مسلم، غير عمران، وهو ابن قدامة، قال ابن أبي حاتم عن أبيه: ما بحديثه بأس، قليل الحديث. الجرح والتعديل (٦/٣٠٣). وأخرجه الحاكم في المستدرك (٤/٤٠١) من حديث أبي سعيد رضي الله عنه بلفظ: «إن الله لم ينزل داءً، أو لم يخلق داءً إلا أنزل أو خلق له دواء، علمه من علمه، وجهله من جهله، إلا السام، قالوا: يا رسول الله وما السام؟ قال: الموت». قال الألباني عن إسناده: وهذا إسناد حسن في الشواهد. وانظر: السلسلة الصحيحة ح: ١٦٥٠. وقال النووي رحمه الله عن الحديث إنه بأسانيد صحيحة كما في المجموع (٥/١٠٧). وانظر: أحاديث الطب النبوي، رسالة دكتوراه في جامعة أم القرى، إعداد أحمد محمد زبيلة ص٧٨ ـ ٨٢.

(١) شرح مسلم (١٤/١٩١). وإكمال المعلم (٧/١١٩).

(٢) وبل الغمام على شفاء الأوام (١/٣٧٣).

(٣) عطاء بن أبي رباح، واسم أبي رباح: أسلم، الفهري مولاهم، وكان حبشياً، أبو محمد المكي، أحد كبار التابعين الثقات. توفي بمكة سنة ١١٤هـ. انظر: صفة الصفوة (٢/٢١١)، والبداية والنهاية (٩/٣١٧).

(٤) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب فضل من يصرع من الريح، ح: ٥٦٥٢، انظر: الفتح (١٠/١١٩).

الحديث الثاني: حديث ابن عباس رضي الله عنهما الطويل، وفيه قول النبي ﷺ: «ثم رفع لي سواد عظيم، فقيل لي: هذه أمتك، ومعهم سبعون ألفاً، يدخلون الجنة، من غير حساب، ولا عذاب»، ثم فسرهم ﷺ بقوله: «هم الذين لا يسترْقون، ولا يكتوون، ولا يتطيرون، وعلى ربهم يتوكلون»[1].

قالوا: كل من الحديثين يدل على أن ترك التداوي أفضل[2]، خاصة وقد ورد الترك عن جلة من أهل الفضل. قال أبو عمر ابن عبد البر رحمه الله: قد كان من خيار هذه الأمة سلفها، وعلمائها، قوم يصبرون على الأمراض، حتى يكشفها الله، ومعهم الأطباء، فلم يعابوا بترك المعالجة[3].

وذكر ابن تيمية رحمه الله، أن خلقاً من الصحابة، والتابعين لم يكونوا يتداوون، كأبي بكر، وأبي بن كعب، وأبي ذر رضي الله عنهم[4].

الراجح في حكم التداوي:

تقدم أن التداوي يختلف حكمه باختلاف أحواله، فقد يكون واجباً، كما نص عليه بعض الفقهاء. ويرى بعض أهل العلم أن التداوي قد يجب في حالات، أشهرها أربع:

الحالة الأولى:

أن يكون المرض مما يؤدي إلى الهلكة غالباً، ويكون التداوي في مثله يحصل به بقاء النفس لا بغيره. وقد تقدم قول ابن تيمية رحمه الله في هذا. وقد ذهب أبو محمد ابن حزم إلى أبعد من ذلك فأوجب مداواة المريض على من قدر من المسلمين على ذلك، فقال: ومما كتبه الله علينا أيضاً، استنقاذ كل متورط من الموت، إما بيد ظالم كافر، أو مؤمن متعدٍ، أو حية أو سبع، أو نار، أو سيل، أو هدم، أو حيوان، أو من علة صعبة نقدر على معافاته منها[5].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الطب، باب من اكتوى أو كوى غيره، وفي مواضع أخر، ح: ٥٧٠٥. انظر: فتح الباري (١٠/ ١٦٣). وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان (١/ ١٩٩)، باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب ولا عذاب، ح: ٣٧٤.

(٢) انظر: وبل الغمام (١/ ٣٧٣).

(٣) التمهيد (٥/ ٧٨).

(٤) مجموع الفتاوى (٢١/ ٥٦٤).

(٥) المحلى (١١/ ١٩).

الحالة الثانية: إذا كان المرض يؤدي إلى تعطيل ما أوجب الله، ويمكن دفعه، فيجب حينئذٍ دفعه بما يسره الله، ليتم أداء الواجب[1].

ونازع الشوكاني في هذا، وأجاب عنه بجوابين:

الأول: أن تحصيل شرط الواجب ليجب لا يجب. أي لا يجب على المكلف أن يسعى لتحصيل الشرط المفقود الذي سقطت عنه العبادة بسبب فقده لتجب عليه العبادة المتوقفة عليه.

الثاني: أنّ المرض من الله، فإذا كان مانعاً من فعل الطاعة فلا يجب على المكلف أن يزيل الموانع من جهة الله ﷻ كالجنون ونحوه، بل يجب عليه إزالة المانع الذي من جهة نفسه، فلا وجه لإيجاب التداوي، إذا كانت العلة تمنع من بعض الواجبات[2].

قلت: إذا كان في مقدور المكلف، أن يدفع قدر الله بقدر الله، وكان المدفوع معطلاً لواجب، فلم لا يجب عليه دفعه؟ وقد ذكر أهل العلم أنه يجب دفع الجوع بأكل الميتة، فهذا مثله بل أولى. ويرد على الشوكاني رحمه الله وجوب إزالة المانع الحادث من دم الحيض، أو النفاس، أو غيرها من الأحداث على المكلفين، وهي موانع ليست من جهة المكلفين.

وقال أبو إسحاق الشاطبي[3] رحمه الله: فصل، وقد تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج، لا بسببه، ولا بسبب دخوله في عمل نشأ عنه، فههنا ليس للشارع قصد في بقاء ذلك الألم وتلك المشقة، والصبر عليها، كما أنه ليس له قصد في التسبب في إدخالها على النفس، غير أنّ المؤذيات، والمؤلمات، خلقها الله ابتلاءً للعباد وتمحيصاً، وسلطها كيف شاء، ولما شاء، لا يُسْألُ عما يفعل، وهم يسألون، بل أذن في التحرز منها عند توقعها، وإن لم تقع تكملة لمقصود العبد، وتوسعة عليه، وحفظاً على تكميل الخلوص في التوجه إليه، والقيام بشكر النعم، فإن ذلك كالإذن في دفع ألم الجوع،

---

(١) أشار إلى هذا صاحب شفاء الأوام. (٢) وبل الغمام (١/ ٣٧٣).

(٣) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي، أحد الجهابذة الأخيار، من تصانيفه الموافقات والاعتصام. توفي سنة ٧٩٠هـ. انظر: شجرة النور الزكية (١/ ٢٣١).

والعطش، والحر، والبرد، وفي التداوي عند وقوع الأمراض، وفي التوقي من كل مؤذٍ، آدمياً كان، أو غيره[١].

وفي حديث عائشة في قصة سحر النبي ﷺ قولها: حتى إذا كان ذات يوم ـ أو ذات ليلة ـ وهو عندي لكنه دعا، ودعا. الحديث[٢]. قال ابن حجر: سلك النبي ﷺ في هذه القصة، مسلكي التفويض، وتعاطي الأسباب، ففي أول الأمر فوض، وسلم لأمر ربه، فاحتسب الأجر في صبره على بلائه، ثم لما تمادى ذلك، وخشي من تماديه أن يضعفه عن فنون عبادته، جنح إلى التداوي، ثم إلى الدعاء، وكل من المقامين غاية في الكمال[٣].

الحالة الثالثة:

إذا كان المرض معدياً ينتقل ضرره إلى الآخرين. فيجب التداوي هنا رعاية لمصلحة العامة، إذ قد علم من قواعد الشرع: أنه لا ضرر ولا ضرار. **قلت**: لكن قد لا يتعين التداوي هنا، وإنما يجب حماية المسلمين من شر ذلك المرض، وقد يتم ذلك بالعزل، والإبعاد، ونحو ذلك.

الحالة الرابعة:

الأمراض التي تؤدي إلى الزمانة، والإعاقة الدائمة، والأمراض التي يطول بقاؤها إن لم تعالج، ويلزم من ذلك الإقعاد عن العمل، وضياع نفقة الأسرة، بالإضافة إلى المشقة الحاصلة على أهل المريض بسبب تمريضه، ومحاولة تلبية حاجاته، وحاجات أسرته[٤]. فهذه إذا كان علاجها متيسراً لزم، لما فيه من دفع الضرر عن المريض وأهله، ولما فيه من مقصد شرعي أشرت إليه في الحالة الثانية.

ولا شك أنّ القول بوجوب التداوي في الحالات المشار إليها، وما شابهها، قوي جداً، إذا كان حصول الشفاء متيقناً، أو غالباً، خاصة ما كان من

---

(١) الموافقات (٢/ ١٠٢).

(٢) الحديث في كتاب الطب من صحيح البخاري برقم ٥٧٦٣ باب السحر. فتح الباري (١٠/ ٢٣٢).

(٣) فتح الباري (١٠/ ٢٣٨).

(٤) انظر: الحالة الرابعة في أحكام التداوي، للدكتور محمد علي البار ص١٨ ـ ٢٢.

مرض يودي بحياة الإنسان. ومن هذا الباب نفسه أوجب الفقهاء أكل الميتة عند المخمصة، فإنه واجب عند الأئمة الأربعة وجمهور العلماء كما قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ[1]. فإذا وجب تناول الحرام لحفظ النفس، فتناول المباح للغرض ذاته أولى وأحرى[2].

ويحمل قول من قال بأن ترك التداوي أفضل على حالات ملخصها من كلام الغزالي في الإحياء[3] كما يلي:

١ ـ حالة مرض الموت، بأن يعلم المريض بقرائن يستدل بها أن مرضه هذا مرض الموت، وأن الدواء لا يقدم ولا يؤخر شيئاً، وعليه يحمل ما ورد عن الصدِّيق رضي الله عنه في مرض موته.

٢ ـ أن تكون العلة مزمنة، والدواء الموصوف موهوم النفع، أو يغلب على الظن عدم نفعه. قال الغزالي: وأكثر من ترك التداوي من العباد والزهاد، هذا مستندهم.

٣ ـ أن يترك المريض الدواء لكي ينال ثواب الصبر على البلاء، وهو يطيقه. قلت: وعليه يحمل حديث ابن عباس رضي الله عنهما في المرأة التي كانت تصرع، كما تقدم.

٤ ـ أن يكون العبد قد أسرف على نفسه بالذنوب، ويرغب أن يكفرها الله عنه، بصبره على ذلك المرض.

٥ ـ أن يعرف العبد من نفسه الأشر، والبطر، ونسيان نعمة الله عليه، حين الصحة، فإذا جاءه المرض عرف ربه، والتجأ إليه، ووجد من ذلك الاطمئنان، والسرور بصدق اللجوء، فيترك التداوي حتى لا تعاوده الغفلة مع الصحة.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٨/ ١٢). والقول بالوجوب هو أحد الوجهين عند الحنابلة، وأصح الوجهين عند الشافعية، انظر: المغني (٨/ ٥٩٦)، والمجموع (٩/ ٤٢).

(٢) قال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: والصحيح أنه يجب ـ أي التداوي ـ إذا كان في تركه هلاك، وكان الدواء مما علم أو غلب على الظن نفعه، اهـ من الشرح الممتع (٥/ ٣٠١).

(٣) إحياء علوم الدين (٤/ ٣٠٤ ـ ٣٠٧). وانظر: القبس لابن العربي (٣/ ١١٢٧ ـ ١١٣٠).

قلت: وهذا كله فيما إذا لم يكن المرض مما يخشى منه الهلاك، أو الزمانة، والإعاقة، ونحو ذلك مما تقدم.

ففي مثل هذه الحالات وما شابهها، قد يكون عدم التداوي أفضل بالنسبة للمريض وأهله، خاصة عندما يكون الدواء مشكوكاً في فائدته، أو يغلب على الظن عدم جدواه، كما في حالات السرطان المتأخرة، الذي قد استشرى في البدن، فإن التداوي بالجراحة، أو الأشعة، أو العقاقير، أو جميعها، لا يؤدي في الغالب إلى الشفاء، بل ربما أدى إلى زيادة ألم المريض، بالإضافة إلى الكلفة المالية التي تتبع ذلك العلاج[1].

قلت: بل يمكن القول بوجوب ترك التداوي في بعض الحالات، وذلك عندما يكون الدواء الموصوف يحدث أضراراً تفوق أضرار المرض، وهذا متصور في هذا العصر مع توفر الأدوية الكيماوية. فهنا قد يجب ترك التداوي إعمالاً لقاعدة الشرع القاضية بتقديم درء المفاسد الراجحة على المصالح، وتحريم ما غلبت مفسدته على مصلحته، كما يدل عليه قوله سبحانه: ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]. قال البغوي[2] رحمه الله: والعلاج إذا كان فيه الخطر العظيم، كان محظوراً[3].

إذا تبين هذا ظهر الجواب عما احتج به من يرى أن ترك التداوي أفضل مطلقاً، إذ يحمل حديث ابن عباس في التي كانت تصرع على المرض الذي لا يخشى منه الهلاك، ولا الزمانة، ولا يعدي، والصرع كذلك، إذ يمكن تحمله، والصبر عليه، خاصة وقد وعدها الرسول ﷺ على الصبر بالجنة. وفي قوله ﷺ: «وإن شئت صبرت»، دليل على أنه مما يمكن الصبر عليه.

وأما الاستدلال بحديث ابن عباس في الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب فعنه أجوبة منها:

---

(١) انظر: أحكام التداوي، للبار ص٤٣ بتصرف.

(٢) الحسين بن مسعود بن محمد البغوي، صاحب معالم التنزيل في التفسير، وشرح السنة والتهذيب وغيرها، وفاته سنة ٥١٦هـ. ترجمته في: طبقات الإسنوي (١/ ١٠١)، وابن هداية الله ص٢٠٠، والبداية والنهاية (١٢/ ٢٠٦)، والسير (١٩/ ٤٣٩).

(٣) شرح السنة (١٢/ ١٤٧).

أن المراد: لا يسترقون بالتمائم، كما كانت تفعله العرب في الجاهلية.

ومنها: أن المراد لا يسترقون قبل حلول المرض[1].

ومنها: أنه يحمل على من يعتقد أن الأدوية نافعة بطباعها، كما يقوله بعض الطبائعيين، لا أنهم يفوضون الأمر إلى الله سبحانه وحده[2].

ومنها ما قاله القرطبي: يحتمل أن يكون قصد إلى نوع من الكي مكروه بدليل كي النبي ﷺ أبياً[3]، وقوله: الشفاء في ثلاثة[4]. ويحتمل أن يكون قصد إلى الرقى بما ليس في كتاب الله، وقد قال سبحانه: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ﴾ [الإسراء: ٨٢]، ورقى أصحابه، وأمرهم بالرقية[5].

وهذا النوع المكروه مثل استخدام الكي عند عدم الحاجة إليه، أو عندما لا يكون مجدياً بل مضراً مهيجاً للطبيعة، أشار إليه القرافي[6].

ومن تأمل الحديث لم يجد فيه دليلاً على منع التداوي، ولكنه دل على أن الأفضل ترك الاسترقاء، وهو طلب الرقية، تحقيقاً لكمال التوكل، فلا يعني ذلك ترك التداوي، بل الذي قال: «لا يسترقون»، هو الذي قال: «تداووا».

أما الكي فكراهته من جهة مشابهته للعذاب بالنار، أو لما فيه من الألم المؤكد، والنفع المتوهم أحياناً، وأما عند تعينه دواءً، أو غلبة الظن بنفعه فيباح كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأختم الكلام على هذا المبحث بفائدتين:

الفائدة الأولى: التداوي لا ينافي التوكل:

ذهب جماعة من المتصوفة إلى أن من تمام الولاية الاستسلام للمرض، وعدم البحث عن الدواء، فأنكروا التداوي، وقالوا: كل شيء بقضاء وقدر فلا حاجة للتداوي، ورأوا أنه مناف للتوكل. وحجة أهل العلم عليهم الأحاديث

---

(١) القبس، لابن العربي (٣/ ١١٢٧ ـ ١١٣٠).

(٢) المعلم، للمازري (١/ ٢٣١).

(٣) يأتي ص٤١٨.

(٤) يأتي ص٣١٣.

(٥) الجامع لأحكام القرآن (١٠/ ١٣٩). وسيأتي تخريج ما أشار إليه من آثار.

(٦) الذخيرة (١٣/ ٣٠٨).

الصحيحة التي فيها الأمر بالتداوي، ومباشرة النبي ﷺ ذلك. وأن الله تعالى هو خالق الداء والدواء، وأن التداوي أيضاً من قدر الله، فقد روي أن النبي ﷺ سئل: يا رسول الله أرأيت رقى نسترقيها، ودواءً نتداوى به، وتقاةً نتقيها، هل ترد من قدر الله شيئاً؟ قال: «هي من قدر الله»[1].

---

(١) أخرجه الترمذي (٤/٣٩٩) قال: حدثنا سعيد بن عبد الرحمن، حدثنا سفيان، عن الزهري، عن أبي خِزامة (وفي نسخة عن ابن أبي خزامة) عن أبيه عن النبي ﷺ. وقال: هذا حديث حسن صحيح، وفي نسخة قال: هذا حديث حسن. قال: وقد رُوي عن ابن عيينة كلا الروايتين، وقال بعضهم عن أبي خزامة عن أبيه، وقال بعضهم عن ابن أبي خزامة عن أبيه. قال: وقد روى غير ابن عيينة هذا الحديث عن الزهري، عن أبي خزامة عن أبيه وهذا أصح، ولا نعرف لأبي خزامة عن أبيه غير هذا الحديث اهـ. [وهذه المتابعة التي أشار إليها الترمذي لسفيان عن الزهري رواها صالح بن كيسان عن الزهري أن أبا خزامة حدثه عن أبيه... فذكر الحديث. أخرجه ابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (٢٦١١، ٢٦١٠) من طريق ابن الأثير في أسد الغابة (١/٣٩٥). وهذا الاختلاف على الزهري منه، فقد أخرج الدولابي في الكنى عنه، قال: (أما إني لم أتقنه)] اهـ من تخريج كتاب الأمراض والكفارات ص١٦٤، هـ٨٦. وقال المزي في تحفة الأشراف (١٢/١٥٢): رواه مالك، ويونس بن يزيد، وعمرو بن الحارث، والأوزاعي، عن أبي خزامة عن أبيه. وقال في تهذيب الكمال (٣٤/٤٣٨): وقيل أبو خزامة عن أبيه عن النبي ﷺ وهو الصحيح اهـ، مع أنه قال في موضع آخر (٣٣/٢٧٩): عن أبي خزامة له صحبة اهـ. فإما أن يكون هو وأبوه صحابيين، أو يكون المزي رحمه الله قد وهم. وقال ابن حجر في التهذيب (١٢/٨٥): عن أبي خزامة عن أبيه وهو الصواب. اهـ.

وأبو خزامة هذا مختلف فيه، قيل ابن يعمر، ذكره مسلم في الطبقة الأولى من أهل المدينة. وقال ابن عبد البر: ذكره بعضهم في الصحابة لحديث أخطأ فيه راويه عن الزهري، وهو تابعي وحديثه مضطرب. وقال ابن حجر: أبو خزامة المذكور شيخ الزهري فيه لا نعرف اسمه، واسم أبيه يعمر، وهو الصحابي على الصواب. وقال الذهبي: أبو خزامة السعدي صحابي، عنه ولده، قاله الزهري عنه. وذكر الدولابي أن أبا خزامة هو يعمر. وذكره البخاري في تاريخه، وقال: عنه الزهري اهـ. وقال ابن حبان: يعمر أبو خزامة من بني الحارث بن سعد له صحبة. وقال ابن عبد البر: يعمر السعدي والد أبي خزامة.

انظر: التاريخ الكبير للبخاري ص٤٣٤، وجامع الترمذي (٤/٣٩٩، ٤٠٠). والثقات لابن حبان (٣/٤٤٩)، والتاريخ ليحيى بن معين ص٧٠٣، والكنى والأسماء للدولابي (١/٢٦)، وتهذيب الكمال للمزي (٣٣/٢٧٩)، (٣٤/٤٣٨)، وتحفة الأشراف=

وهذا كالأمر بالدعاء، والأمر بقتال الكفار، وبالتحصين، ومجانبة الإلقاء باليد إلى التهلكة، مع أن الأجل لا يتغير، والمقادير لا تتأخر ولا تتقدم عن أوقاتها، ولا بد من وقوع المقدرات[1].

والأحاديث في التداوي كثيرة جداً، وفي مجموعها رد على من أنكر التداوي وقال: إن كان الشفاء قد قدر فالتداوي لا يفيد، وإن لم يكن قدر فكذلك، وأيضاً فإن المرض حصل بقدر الله، وقدر الله لا يدفع ولا يرد، وهذا السؤال هو الذي أورده الأعراب على رسول الله ﷺ، وأما أفاضل الصحابة فأعلم بالله وحكمته وصفاته من أن يوردوا مثل هذا. وقد أجابهم النبي ﷺ بما شفى وكفى فقال: هذه الأدوية من قدر الله، فما خرج شيء عن قدره، بل يرد قدره بقدره، وهذا الرد من قدره، فلا سبيل إلى الخروج عن قدره بوجه ما، وهذا كرد قدر الجوع، والعطش، والحر، والبرد، بأضدادها، وكرد قدر العدو، بالجهاد[2].

فتبين بهذا كله أن التداوي لا ينافي القدر، كما أنه لا ينافي التوكل، بل يوافقه، بل لا تتم حقيقة التوحيد إلا بمباشرة الأسباب التي نصبها الله مقتضيات

= (١٢/ ١٥٢)، والاستيعاب لابن عبد البر (٣/٦٤٣)، والكاشف للذهبي (٣/ ٢٩١)، وأسد الغابة (٥/ ١٣٠)، والإصابة لابن حجر (٣/ ٢٣٢، ٦٣١) والتهذيب له (١٢/ ٢٩٢)، والتقريب ص٦٣٦، ٦٩٠.

هكذا اختلف أهل الحديث في هذا الخبر، فمنهم من يجعله عن ابن أبي خزامة عن أبيه، فيجعل أبا خزامة هو الصحابي، كما فعل ابن حبان في الثقات، والدولابي في الكنى، والذهبي في الكاشف. وابنه ابن أبي خزامة مجهول كما قال الترمذي. ومنهم من يجعله عن أبي خزامة عن أبيه يعمر، وهو الصحابي، وأبو خزامة تابعي كما قاله مسلم، وابن عبد البر، وابن حجر، وزاد ابن عبد البر: حديثه مضطرب، قال في أسد الغابة: كنيته أبو خزامة، قاله أبو نعيم، وقيل هو والد أبي خزامة، وهو الصواب، قاله ابن منده، وأبو نعيم. وعلى كل حال فالحديث في إسناده مجهول، وقد حسنه الألباني في تخريج أحاديث مشكلة الفقر ص١٣ ـ ١٥، بعد أن ذكر له شواهد يتقوى بها، فانظره هناك، وحسنه أبو إسحاق الحويني في تخريج كتاب الأمراض والكفارات لضياء الدين المقدسي في الموضع المتقدم.

(١) انظر: شرح مسلم للنووي (١٤/ ١٩١)، والجامع لأحكام القرآن (١٠/١٣٨).

(٢) من كلام ابن القيم في زاد المعاد (٤/ ١٥، ١٦).

لمسبباتها، قدراً وشرعاً، وأن تعطيلها يقدح في نفس التوكل، كما يقدح في الأمر والحكمة، ويضعفه من حيث يظن معطلها أن تركها أقوى في التوكل، والحاصل أن تركها عجز ينافي التوكل الذي حقيقته اعتماد القلب على الله، في حصول ما ينفع العبد في دينه ودنياه، ودفع ما يضره في دينه ودنياه، ولا بد مع هذا الاعتماد من مباشرة الأسباب، وإلا كان معطلاً للحكمة والشرع، فلا يجعل العبد عجزه توكلاً، ولا توكله عجزاً[(١)].

قال البغدادي: التوكل اعتماد القلب على الله، وذلك ـ يعني التداوي ـ لا ينافي الأسباب، ولا التسبب، فغالب التسبب ملازم للتوكل، فإن المعالج الحاذق يعمل ما ينبغي، ثم يتوكل على الله في نجاحه، وكذلك الفلاح يحرث، ويبذر، ثم يتوكل على الله في نمائه، بنزول الغيث[(٢)].

ولا شك أن النبي ﷺ كان المثل الأعلى في التوكل وتحقيق التوحيد وكمال العبودية، وكان مع ذلك يأخذ بالأسباب حيث أعد الزاد والراحلة والدليل في هجرته، واختفى في الغار ثلاثاً، ولبس الدرع والمغفر[(٣)] في الحرب، وكان يستعد ويعد العدة للكفار[(٤)]. وكان يتداوى ويداوي، ويأمر بالدواء، وهو سيد المتوكلين ﷺ.

الفائدة الثانية: قوله ﷺ: «لكل داء دواء» له محملان:

الأول: أن يكون على عمومه حتى يتناول الأدواء القاتلة التي لا يمكن لطبيب أن يبرئها، ويكون الله ﷻ قد جعل لها أدوية تبرئها، ولكن جهلها كثير من الناس، ولم يجدوا لهم إليها سبيلاً، إذ لا علم للخلق إلا ما علمهم الله، ولهذا علق النبي ﷺ الشفاء على مصادفة الدواء للداء، فإنه لا شيء من المخلوقات إلا له ضد، وكل داء له ضد من الدواء يعالج بضده، فعلق النبي ﷺ البرء بموافقة الداء للدواء، وهذا قدر زائد على مجرد وجوده.

---

(١) زاد المعاد (٤/ ١٥) وفيه تصرف يسير.

(٢) الطب النبوي ص١٨٣.

(٣) المغفر بكسر الميم ما يلبس تحت بيضة الحديد على الرأس، وأصله من الستر. انظر: المصباح المنير (٢/ ٤٤٩)، ولسان العرب (٥/ ٢٥).

(٤) انظر: تهذيب سيرة ابن هشام ص١٤٤، وزاد المعاد (٣/ ٥٢).

قال المازري: وبقراط يقول: الأشياء تداوى بأضدادها، ولكن تدق وتغمض حقيقة المرض، وحقيقة طبع العقار، والدواء المركب، فتقل الثقة بالمضادة التي هي الشفاء، ومن ههنا يقع الخطأ من الطبيب، فقد يظن العلة عن مادة حارة، وتكون عن غير مادة أصلاً، أو مادة باردة، أو حارة دون الحرارة التي قدر، فلا يكون الشفاء، فكأنه ﷺ تلافى بآخر كلامه ـ يعني قوله: فإذا أصيب دواء الداء برئ بإذن الله ـ ما قد يعارض به أوله، يعني قوله لكل داء دواء، بأن يقال: فإنك قلت لكل داء دواء، ونحن نجد كثيراً من المرضى يداوون، فلا يبرؤون، فنبه على أن ذلك لفقد العلم بحقيقة المداواة، لا لفقد الدواء، وهذا تتميم حسن في الحديث[1].

قال ابن القيم رحمه الله: فإن الدواء متى جاوز درجة الداء في الكيفية، أو زاد في الكمية على ما ينبغي نقله إلى داء آخر، ومتى قصر عنه لم يف بمقاومته، وكان العلاج قاصراً، ومتى لم يقع المداوي على الدواء، أو لم يقع الدواء على الداء، لم يحصل الشفاء، ومتى لم يكن الزمان صالحاً لذلك الدواء لم ينفع، ومتى كان البدن غير قابل له، أو القوة عاجزة عن حمله، أو ثَم مانع يمنع من تأثيره، لم يحصل البرء لعدم المصادفة. ومتى تمت المصادفة حصل البرء بإذن الله، ولا بد.

وهذا الوجه الأول قال ابن القيم إنه أحسن المحملين في الحديث.

المحمل الثاني: أن يكون من العام المراد به الخاص، لا سيما والداخل في اللفظ أضعاف أضعاف الخارج منه، وهذا يستعمل في كل لسان. ويكون المراد: أن الله لم يضع داءً يقبل الدواء، إلا وضع له دواءً، فلا يدخل في هذا الأدواء التي لا تقبل الدواء. وهذا كقوله تعالى في الريح التي سلطها على قوم عاد ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، أي تدمر كل شيء يقبل التدمير، ومن شأن الريح أن تدمره، ونظائره كثيرة، اهـ.

قلت: لا شك أن المحمل الأول هو الصواب، يؤيده قوله ﷺ: «علمه من علمه، وجهله من جهله»، مع قوله: «فإذا أصيب دواء الداء برئ»، فإنه

(١) المعلم (٣/٩٨).

واضح في أن الخبر على عمومه، وأن تخلف الشفاء ناشئ إما عن الجهل بالدواء، أو قدره، أو طريقة تناوله، ونحو ذلك، مما يتعلق به. وإما عن عدم المصادفة لسبب من الأسباب المتقدمة في كلام ابن القيم[١].

قال ابن حجر: ومما يدخل في قوله: «جهله من جهله»، ما يقع لبعض المرضى، أنه يتداوى من داء بدواء فيبرأ، ثم يعتريه ذلك الداء بعينه، فيتداوى بذلك الدواء بعينه فلا ينجع، والسبب في ذلك الجهل بصفة من صفات الدواء[٢].



(١) انظر: زاد المعاد (٤/ ١٤، ١٥).

(٢) فتح الباري (١٠/ ١٤٢).

الباب الأول

أحكام تتعلق بالتدابير الوقائية التي تضمنتها تعاليم الإسلام لحفظ الصحة

وفيه تمهيد وأربعة فصول:

التمهيد في أهمية الصحة في الشرع.

الفصل الأول: التدابير الوقائية التي تضمنتها تعاليم الإسلام في جانب الطعام والشراب.

الفصل الثاني: التدابير الوقائية التي تضمنتها تعاليم الإسلام في جانب المسكن.

الفصل الثالث: التدابير الوقائية التي تضمنتها تعاليم الإسلام في جانب الطهارة وخصال الفطرة.

الفصل الرابع: التدابير الوقائية التي تحد من انتشار الأوبئة.

تمهيد

في بيان أهمية الصحة في الإسلام

معنى الصحة:

يقال: صح، يَصح، من باب ضرب. فهو صحيح، والجمع صِحاح. هذا في الأشياء. ورجل صحيح الجسد: خلاف مريض، وجمعه أصِحّاء.

والصّحة: خلاف السُّقم. وهي في البدن: حالة طبيعية، تصدر بها الأفعال عن موضعها سليمة، فيقوم كل عضو من أعضاء الجسم بعمله قياماً متناسقاً. والصحة أيضاً: ذهاب المرض[(١)].

والصحة هيئة بدنية تكون الأفعال معها سليمة، أو حالة بدنية بها يجري البدن وأفعاله على المجرى الطبيعي[(٢)].

فمعنى الصحة إذاً يشمل أمرين:

الأول: السلامة من المرض.

والثاني: ذهاب المرض بعد حلوله.

فهي سلامة من المرض، ابتداء، أو بعد الإصابة به.

وتطلق الصحة، ويراد بها: الوسائل، والأنظمة، التي تتبع لمقاومة الأمراض، ومنع حدوثها، بقدر الإمكان، كالعناية بالمشرب، والمأكل، والمسكن، والملبس، والحركة، وغير ذلك من تدابير الحياة[(٣)].

أهمية الصحة في الشرع:

تأتي أهمية الصحة في الشرع من جهة كونها وسيلة للقيام بالتكاليف

---

(١) انظر: الصحاح (١/ ٣٨١)، والقاموس، ص٢٩١، والمصباح المنير (١/ ٣٣٣)، والتعريفات، ص١٢، ودائرة معارف البستاني (١٠/ ٦٩٨)، ودائرة معارف القرن العشرين (٥/ ٤٤٠).

(٢) الطب النبوي للبغدادي ص٣١، وتذكرة أولي الألباب ص١٥.

(٣) انظر: دائرة معارف القرن العشرين (٥/ ٤٤٠ـ٤٥٨)، والموسوعة العربية الميسرة (٢/ ١١١٩).

الشرعية على الوجه المطلوب، فالصلاة، والصيام، والحج، تتطلب القدرة الكافية للقيام بها، وكذلك الكسب الواجب، والجهاد في سبيل الله بقتال الأعداء، ونصرة المظلوم، وإغاثة الملهوف، وإعانة الضعيف، والقيام على أعمال المسلمين؛ من ولايات، وتجارات، وصناعات، وغيرها، كل ذلك يتطلب صحة البدن وسلامته، فلا ريب إذاً في أهمية الصحة في الشرع. ولهذا قال النبي ﷺ: «المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير»(١). فكما أن القوة في الإيمان مطلوبة شرعاً، فكذلك قوة الجسد، إذ هي سند لقوة الإيمان، وعون لها. قال الموفق البغدادي: العافية أفضل ما أنعم الله به على الإنسان بعد الإسلام، ولا يتمكن من حسن تصرفه، والقيام بطاعة ربه إلا بوجودها، ولا مثل لها، فليشكرها ولا يكفرها(٢). ولهذا قال النبي ﷺ: «نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس: الصحة والفراغ»(٣)، فمن لم يوفق لاستغلال صحته في طاعة الله فقد غبن غبناً عظيماً.

ولأهمية الصحة في الإسلام، أمر الله بحفظ النفس، والتوقي عن المهلكات، كالجوع، والعطش، والبرد، ونحو ذلك وشرع دفع ذلك كله، بما يحفظ على المرء صحته. وحرم الله على المؤمن الخبائث، وأحل له الطيبات، مما يحفظ عليه صحته. وكذلك أمره بالطاعة واجتناب المعصية، وهذا مع حكمته التي شرع من أجلها، فيه حفظ للصحة كذلك. بل تضمنت كثير من التشريعات وقاية صحية للجسد، وسيأتي تفصيل هذا قريباً. هذا بالإضافة إلى مشروعية التداوي، لتعود للمسلم صحته التي تأثرت بسبب المرض، وتقدم البحث في ذلك، هذا كله يبين أهمية الصحة في نظر الشرع. فالشرع لم يهمل صحة البدن، وهو يهتم ذلك الاهتمام العظيم بالروح، كما أنه لا يقيم لصحة البدن وزناً، بغير الروح. وهكذا الإسلام وسط، وعدل، لا يأتيه الباطل، ولا يعتريه، لأنه تشريع الحكيم الخبير.

---

(١) أخرجه مسلم (٤/٢٠٥٢) من حديث أبي هريرة ﷺ، كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز، ح: ٢٦٦٤.

(٢) الطب النبوي ص٣١.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب الصحة والفراغ، من حديث ابن عباس ﷺ، ح: ٦٤١٢. انظر: الفتح (١١/٢٣).

الفصل الأول

التدابير الوقائية التي تضمنتها تعاليم الإسلام في جانب الطعام والشراب

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: تغطية الأواني وإيكاء الأسقية.

المبحث الثاني: النهي عن الشرب من في السقاء.

المبحث الثالث: ما وقع فيه الذباب.

المبحث الرابع: ما ولغ فيه الكلب.

المبحث الخامس: في نوع الطعام.

المبحث السادس: في كمية الطعام.

المبحث الأول

تغطية الأواني وإيكاء الأسقية

من التدابير الوقائية التي تضمنتها تعاليم الإسلام أن أرشد المسلم إلى حفظ طعامه وشرابه من التلوث الذي قد يضر بصحته. والعناية بطعام الإنسان وشرابه من قواعد الطب المهمة في الجانب الوقائي، كما هو مقرر عند أهل الطب اليوم، فهم يقولون: إن ترك الطعام والشراب مكشوفاً، يجعله عرضة للتلوث بالأحياء الدقيقة (الميكروبات)، التي تسبب للإنسان أمراضاً عديدة وخطيرة. وفي أمر الشرع بتغطية الإناء وحفظ الطعام والشراب، أمر زائد على هذا، مما لم يحط بعلمه الطب الطبائعي، كما سيأتي إن شاء الله.

والكلام في هذا المبحث في المطالب الأربعة التالية:

المطلب الأول

بعض الأخبار الواردة فيها

ورد في السنة أحاديث عديدة ترشد المسلم إلى العناية بحفظ طعامه وشرابه بالستر والتغطية، الأمر الذي يكون سبباً لتجنبه كثيراً من المخاطر بإذن الله تعالى، أكتفي منها بذكر حديثين لبيان المراد هما:

١ ـ حديث أبي حميد الساعدي ﷺ[1] قال: أتيت النبي ﷺ بقدح لبن

---

(١) اسمه عبد الرحمن بن سعد، ويقال: عبد الرحمن بن عمرو بن سعد، وقيل: المنذر بن سعد بن المنذر، وقيل: اسم جده مالك، وقيل: هو عمرو بن سعد بن المنذر بن سعد بن خالد بن ثعلبة بن عمرو، ويقال: هو عباس بن سهل بن سعد. وتوفي في آخر خلافة معاوية ﷺ أو أول خلافة يزيد. انظر: الإصابة (٧/٤٦).

من النقيع[1] ليس مخمَّراً[2]، فقال ﷺ: «ألا خمَّرته؟ ولو تَعرُض[3] عليه عوداً»، قال أبو حميد: إنما أمر بالأسقية[4] أن توكأ ليلاً، والأبواب أن تغلق ليلاً[5].

٢ ـ حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما عند الشيخين. عن النبي ﷺ أنه قال: «غطوا الإناء، وأوكوا[6] السقاء، وأغلقوا الأبواب، وأطفئوا السراج، فإن الشيطان لا يُحل[7] سقاءً، ولا يفتح باباً، ولا يكشف إناءً. فإن لم يجد أحدكم

---

(١) روي بالنون والباء، حكاهما القاضي عياض، وقال الأشهر فيه النون. وقال القرطبي: أكثر الرواة واللغويين على أنه بالنون. وقال النووي: الصحيح الأشهر الذي قاله الخطابي والأكثرون بالنون وهو موضع بواد العقيق وهو الذي حماه رسول الله ﷺ اهـ. ونقل القرطبي عن الهروي أنه وادي العقيق. وجزم ابن حجر بتصحيف الرواية بالباء. انظر: إكمال المعلم (٦/ ٤٧٨)، والمفهم (٥/ ٢٨٣)، وشرح النووي (١٣/ ١٨٢)، وفتح الباري (١٠/ ٧٤).

(٢) أي ليس مغطى، والتخمير التغطية، ومنه الخمر لتغطيتها العقل، وخمار المرأة لتغطيته رأسها، وفعله خمّر. انظر: شرح النووي (١٣/ ١٨٢). والمصباح المنير (١/ ١٨٢).

(٣) قال في الصحاح (٣/ ١٠٨٢): وعرض العود على الإناء... يعرِضه ويعرُضه أيضاً، أي يضعه عليه بالعرض. وقال في شرح مسلم (١٣/ ١٨٢): المشهور في ضبط هذه اللفظة فتح التاء وضم الراء، وهكذا قاله الأصمعي والجمهور، ورواها أبو عبيد بكسر الراء، والصحيح الأول، ومعناه تمد عليه عرضاً، أي خلاف الطول.

(٤) مفردها سقاء، مثل كساء، وهو إناء من جلد يتخذ للماء واللبن، وأسقية جمع قلة، ومثله أَسقِيات، وجمع الكثرة منه أساقٍ. وهناك الوَطْب إناء اللبن خاصة. والنِّحْي إناء السمن خاصة. والقربة للماء.
انظر: الصحاح (٦/ ٢٣٧٨)، والقاموس ص١٦٧١.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه (٣/ ١٥٩٣)، كتاب الأشربة، باب في شرب النبيذ، وتخمير الإناء، ح: ٢٠١٠.

(٦) فعل أمر من أوكى؛ ويقال: وكى من باب وعد، إيكاءً، فهو موكًى، ويقال: وكى القربة، وأوكاها، وأوكى عليها. والاسم الوكاء مثل كساء وكتاب، وجمعه أوكية، مثل سلاح وأسلحة. والوكاء كل سير أو خيط أو نحوهما يشد به فم السقاء، أو رأس القربة. والمراد شدوا رؤوس الأسقية بالوكاء لئلا يسقط فيها شيء. انظر: الصحاح (٦/ ٢٥٢٨)، ولسان العرب (١٥/ ٤٠٥، ٤٠٦)، والقاموس ص١٧٣٢، والمصباح المنير (٢/ ٦٧٠).

(٧) حلّ يُحلّ من باب قتل، حللتُ العقدة، أحلها، حلّاً فتحتها، فانحلت هي الصحاح (٤/ ١٦٧٢)، والمصباح المنير (١/ ١٤٨).

إلا أن يعرض على إنائه عوداً، ويذكر اسم الله فليفعل»، الحديث[1]. وفي رواية: «فأكفئوا[2] الإناء، أو خمِّروا الإناء»، وفي أخرى: «الآنية»[3]. وفي رواية للبخاري: «وخمِّروا الطعام والشراب».

وفي طريق أخرى: «وأوكوا قِرَبكم، واذكروا اسم الله، وخمروا آنيتكم، واذكروا اسم الله، ولو أن تعرضوا عليها شيئاً». وفي رواية: «غطوا الإناء، وأوكوا السقاء، فإنّ في السنة ليلة، ينزل فيها وباء، لا يمر بإناء ليس عليه وكاء، إلا نزل فيه من ذلك الوباء»[4].

هذه الأحاديث الصحيحة مشتملة على تدابير وقائية هامة متمثلة في صيانة الطعام والشراب مما يلوثه، وهذا من دعائم الطب الوقائي في هذا العصر.

المطلب الثاني

حكم تغطية الآنية، وإيكاء الأسقية

المراد بهذا المطلب بيان معرفة هل يجب على المسلم تغطية طعامه، وشرابه؟ أم أن ذلك من باب الاستحباب؟.

---

(١) صحيح البخاري، في كتاب بدء الخلق، وكتاب الأشربة، في عدة مواضع منها باب صفة إبليس وجنوده، وباب خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال، وباب تغطية الإناء، وباب لا تترك النار في البيت عند النوم، وباب غلق الأبواب بالليل. أرقام الأحاديث: ٣٢٨٠، ٣٣٠٤، ٣٣١٦، ٥٦٢٣، ٥٦٢٤، ٦٢٩٥، ٦٢٩٦ فتح الباري (٦/ ٣٨٥)، (١٠/ ١٩١)، (١١/ ٨٨). وصحيح مسلم (٣/ ١٥٩٤ ـ ١٥٩٦)، كتاب الأشربة، باب الأمر بتغطية الإناء، وإيكاء السقاء. ح: ٢٠١٢، ٢٠١٤.

(٢) من كفأ الإناء كمنع، صرفه وقلبه وكبه، كأكفأه واكتفأه. انظر: القاموس ص٦٤.

(٣) رواه مسلم في صحيحه (٣/ ١٥٩٤). كتاب الأشربة، باب الأمر بتغطية الإناء وإيكاء السقاء، ح: ٢٠١٢.

(٤) الوباء يمد ويقصر، مرض عام، جمع المقصور أوباء، وجمع الممدود أوبئة، يقال: وبأت الأرض توبَأ وبَأً فهي موبوءة، إذا كثر مرضها، وكذلك وباءة فهي وبِئة ووبيئة، وفي لغة ثالثة: أوبأت فهي موبئة. انظر: الصحاح (١/ ٧٩).
وفي رواية من طريق الليث بن سعد قال الليث: فالأعاجم عندنا يتقون ذلك في كانون الأول، وفي روايته تلك «يوماً» بدل ليلة، قال النووي: لا منافاة بينهما، إذ ليس في أحدهما نفي الآخر.

قاعدة الأصوليين في الأمر أن يُحمل على الوجوب ما لم يصرفه صارف من كتاب أو سنة أو إجماع، هذا هو الأصل. وكذا الأصل في النهي أن يحمل على التحريم ما لم يصرفه عنه صارف[1]. وطرداً لهذه القاعدة فإن التغطية هنا واجبة للأمر بها. ومن كلام أهل العلم في هذا، ما ذكره ابن دقيق العيد[2] في سياق حديثه عن الأوامر الواردة في هذه الأحاديث، وغيرها مما سيأتي، قال: هذه الأوامر لم يحملها الأكثر على الوجوب، ويلزم أهل الظاهر حملها عليه. ثم قال: وهذا لا يختص بالظاهري، بل الحمل على الظاهر، إلا لمعارض ظاهر، يقول به أهل القياس، وإن كان أهل الظاهر أولى بالالتزام به، لكونهم لا يلتفتون إلى المفهومات، والمناسبات[3]. ولم يبين ابن دقيق رحمه الله، الصارف هنا مع تقريره للقاعدة. وقال أبو العباس القرطبي: جميع أوامر هذا الباب من باب الإرشاد إلى المصلحة الدنيوية، وليس الأمر الذي قصد به الإيجاب، وغايته أن يكون من باب الندب[4]. قال ابن حجر: وجزم النووي بأنه للإرشاد لكونه لمصلحة دنيوية، وتعقب بأنه يفضي إلى مصلحة دينية، وهي حفظ النفس المحرم قتلها، والمال المحرم تبذيره[5].

وطرداً لقاعدة الأصوليين المشار إليها في كلام ابن دقيق العيد، فإن قول

---

(١) انظر: الإحكام لابن حزم (٣/ ٣٩)، ونهاية السول (٢/ ٢٥١، ٢٩٣)، ونهاية الوصول (٣/ ٨٥٤)، وشرح الكوكب المنير (٣/ ٨٣).

(٢) تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، (٦٢٥ ـ ٧٠٢هـ). ترجمته في طبقات ابن السبكي (٩/ ٢٧٠)، وتذكرة الحفاظ للذهبي (٤/ ١٤٩٤)، وشذرات الذهب لابن العماد (٨/ ١١).

(٣) نقله عنه ابن حجر في الفتح (١١/ ٨٩).

(٤) المفهم (٥/ ٢٨٠)، وفيه اختصار.

(٥) فتح الباري (١١/ ٨٩)، ولم أعثر على الجزم في شرح مسلم، غير أن النووي ترجم للأحاديث التي أوردها مسلم في ذلك، بقوله: باب استحباب تخمير الإناء... إلخ، فعبر بالاستحباب، مما يدل على اختياره، ووصف حديث جابر رضي الله عنه المشتمل على هذه الأمور، بأن فيه جملاً من أنواع الخير، والآداب الجامعة لمصالح الآخرة والدنيا. انظر: شرح مسلم (١٣/ ١٨٢، ١٨٥). وهذا لا يناسب التعليل الذي نسبه إليه ابن حجر بكونها لمصلحة دنيوية، ويشبه أن يكون ابن حجر يعني القرطبي لأنه هو الذي قال ذلك، فسبق قلمه إلى النووي لكثرة نقله عنه، وعنايته بأقواله، والله أعلم.

من قال بالوجوب، أقرب إلى الصواب. خاصة إذا كان الضرر الحادث بسبب عدم التغطية محققاً، أو غالباً، فالوجوب حينئذٍ هو الأظهر. دفعاً لذلك الأذى المحقق، أو الغالب وقوعه، والله أعلم.

المطلب الثالث

الحكمة من تغطية الأواني وإيكاء الأسقية

قال النووي: ذكر العلماء للأمر بالتغطية فوائد منها: الفائدتان اللتان وردتا في هذه الأحاديث ، وهما صيانته من الشيطان. . . وصيانته من الوباء الذي ينزل في ليلة من السنة.

الثالثة: صيانته من النجاسة والمقذرات.

والرابعة: صيانته من الحشرات والهوام، فربما وقع شيء منها فيه فيشربه وهو غافل، أو في الليل فيتضرر به(١).

قلت: والفائدة الأولى، هل تحصل بمجرد التغطية، أو بسبب ذكر الله تعالى؟ استند النووي رحمه الله إلى ظاهر قوله ﷺ: «فإن الشيطان لا يحل سقاءً ولا يكشف إناءً». وتردد ابن دقيق في عموم ذلك، وقال: يحتمل أن يخص بما ذكر اسم الله عليه، ويحتمل أن يكون المنع لأمر يتعلق بجسم الشيطان، ويحتمل أن يكون لمانع من الله بأمر خارج عن جسمه اهـ(٢). وظاهر صنيع ابن العربي(٣)، أن التغطية لا تستقل بالصيانة إلا مقرونة مع ذكر الله، حيث قال: لو شاء ربك لكان غلق الباب كافياً، وذكر اسم الله كافياً، ولكنه قرن بينهما، ليعلم كيفية الأسباب في دارها، وهي الدنيا، ليبين أنها إنما تفعل بذكر الله عليها لا بذاتها(٤).

---

(١) شرح مسلم (١٣/ ١٨٣). (٢) انظر: الفتح (١١/ ٩٠).

(٣) محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد المعافري، القاضي أبو بكر المعروف بابن العربي، من أهل إشبيلية، ولد سنة ٤٦٨هـ، وتوفي منصرفه من مراكش، وحمل إلى فاس ودفن بها سنة ٥٤٣هـ، من تصانيفه: عارضة الأحوذي، والقبس على الموطأ، وأحكام القرآن. انظر ترجمته في: الديباج (٢/ ٢٥٢).

(٤) عارضة الأحوذي (٨/ ٥).

قلت: ومما يبين أهمية ذكر الله تعالى في صيانة الطعام والشراب من الشيطان قوله ﷺ: «فإن لم يجد أحدكم إلا أن يعرض على إنائه عوداً، ويذكر اسم الله فليفعل»، ومعلوم أنّ عرض العود لا يمنع الشيطان، وإنما المانع هنا ذكر الله تعالى، وتكون فائدة عرض العود تنبيه المسلم على ذكر الله حتى لا ينساه، وعلى اعتياد التغطية، وبيان أهميتها. قال ابن القيم: وفي عرض العود عليه من الحكمة أنه لا ينسى تخميره، بل يعتاده حتى بالعود، وفيه أنه ربما أراد الدبيب[1] أن يسقط فيه، فيمر على العود، فيكون العود جسراً له يمنعه من السقوط فيه[2]. وقال ابن حجر: وأظن السر في الاكتفاء بعرض العود أن تعاطي التغطية أو العرض يقترن بالتسمية، فيكون العرض علامة على التسمية، فتمنع الشياطين من الدنو منه[3]. ويفهم من كلام ابن القيم أيضاً أن طرد الشيطان سببه التسمية لا مجرد التغطية إذ قال: وصح عنه أنه أمر عند إيكاء الإناء بذكر اسم الله، فإن ذكر اسم الله عند تخمير الإناء، يطرد عنه الشيطان، وإيكاؤه يطرد عنه الهوام[4]. وأما النووي فيرى أن أمر النبي ﷺ بذلك لأجل السلامة من إيذاء الشيطان، وأن الله جعل ذلك سبباً للسلامة منه، فلا يقدر على كشف الإناء، إذا وجد السبب المذكور[5]. وقال القرطبي: ولا بد من ذكر الله، وببركة اسمه تندفع المفاسد، وتحصل تمام المصالح، فمطلق هذه الكلمات مردود إلى مقيدها[6].

ولهذا كله لم يقتصر اهتمام الشرع على مجرد تغطية الطعام والشراب، كما هو موضع عناية الطب الطبائعي، بل قرن ذلك بضرورة ذكر الله تعالى، لحجب ضرر الأرواح الخبيثة، وهو ما سبق أن قلت لم يحط الطب الطبائعي بعلمه. قال ابن العربي: قرن بها اسم الله، فبيّن أن اسم الله هو النور العريض، والحجاب الغليظ بين الشيطان والإنسان[7]. وقال ابن حجر: إن ذكر الله يحول بينه وبين فعل هذه الأشياء، ومقتضاه أن يتمكن من كل ذلك، إذا لم يذكر

---

(١) من دبّ على الأرض يدب دبيباً، وكل ماش على الأرض دابة ودبيب. الصحاح (١/ ١٢٤).
(٢) زاد المعاد (٤/ ٢٣٣).
(٣) الفتح (١٠/ ٧٤).
(٤) زاد المعاد (٤/ ٢٣٣).
(٥) شرح مسلم (١٣/ ١٨٥).
(٦) المفهم (٥/ ٢٧١). وفي اختصار.
(٧) عارضة الأحوذي (٨/ ٥).

اسم الله[1]. وأيد ذلك بحديث جابر ﷺ مرفوعاً: «إذا دخل الرجل بيته، فذكر الله عند دخوله، وعند طعامه، قال الشيطان: لا مبيت لكم، ولا عَشاء، وإذا دخل فلم يذكر الله عند دخوله قال الشيطان: أدركتم المبيت، وإذا لم يذكر الله عند طعامه قال: أدركتم المبيت، والعَشاء»[2]. فذكر الله حصانة من الشيطان وضرره الداخل على المسلم عن طريق الطعام والشراب، وهذا ما لم يدركه أصحاب الطب الطبائعي، ولا ينتفع به غير أهل الإيمان، وهذا من الطب الوقائي، الذي اختص به دين الإسلام، وانتفع به من اهتدى به، ولله الحمد والمنة.

أما الفائدة الثانية، فكذلك مما لم ينله علم الأطباء، ولم تبلغه معرفتهم، ولا سبيل إلى معرفة هذا إلا من قبل الوحي، فمن الحكمة في تغطية الطعام والشراب صيانته من هذا الوباء الذي ينزل في ليلة من السنة، ولما لم تحدد هذه الليلة من جهة الشرع كان الاحتياط اعتياد التغطية دائماً حتى يسلم المرء من شر تلك الليلة ببركة اتباع الشرع.

أما بقية الفوائد والحكم فهي مما يعلمه أهل الطب، ويعتدون به، وعلمهم في ذلك تابع لهداية الشرع فيها.

المطلب الرابع

وقت التغطية

تقدم قريباً قول أبي حميد ﷺ: إنما أمر بالأسقية أن توكأ ليلاً، والأبواب أن تغلق ليلاً، فأفاد أن مشروعية التغطية مؤقت بالليل، وقد يستأنس لهذا بالأمر بكف الصبيان ليلاً، وتعليل ذلك بانتشار الشياطين حينئذ، وسيأتي قريباً. لكن كأن هذا فيما يتعلق بأذى الشياطين فقط. ولهذا من نظر إلى المعنى قال بمشروعية التغطية مطلقاً متى وجد الطعام والشراب. ويؤيد هذا فوائد التغطية التي تقدم ذكرها، وهي لا ترتبط بوقت دون وقت. فإن قيل: إنّ

---

(١) فتح الباري (١١/ ٩٠).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (٣/١٥٩٨). كتاب الأشربة. باب آداب الطعام والشراب وأحكامهما. ح: ٢٠١٨.

الشياطين تنتشر بالليل، قيل في الجواب: لا يمنع هذا وجودها بالنهار، وإن سلم تبقى المشروعية منعاً لغير الشياطين؛ من قاذورات، وحشرات و(ميكروبات)، ونحو ذلك. بالإضافة إلى ما تقدم من تحاشي نزول الوباء، خاصة وقد جاء في بعض الروايات بلفظ (يوماً).

قال النووي: هذا الذي قاله أبو حميد من تخصيصها بالليل، ليس في اللفظ ما يدل عليه، والمختار عند الأكثرين من الأصوليين وهو مذهب الشافعي وغيره ﷺ: أن تفسير الصحابي إذا كان خلاف ظاهر اللفظ ليس بحجة، ولا يلزم غيره من المجتهدين موافقته على تفسيره، وأما إذا لم يكن في ظاهر الحديث ما يخالفه، بأن كان مجملاً، فيرجع إلى تأويله، ويجب الحمل عليه، لأنه إذا كان مجملاً لا يحل له حمله على شيء إلا بتوقيف. وكذا لا يجوز تخصيص العموم بمذهب الراوي عند الشافعي والأكثرين[١]، والأمر بتغطية الإناء عام فلا يقبل تخصيصه بمذهب الراوي، بل يتمسك بالعموم[٢].

ويرى ابن العربي أنّ إيكاء الأسقية يتأكد في الليل، لأنّ النهار عليه حافظ من الأعين، وأما الليل فهو مهمل، فيحض عليه لذلك[٣].

قلت: والظاهر ما ذهب إليه النووي من العموم، ولا يستثنى إلا ما تعذرت تغطيته، أو ما كان في حال التناول، فيكتفي في ذلك بذكر الله تعالى، والله أعلم.



(١) انظر: الإحكام، للآمدي (٢/ ١٦٤، ١٦٧، ٤٨٥).
(٢) شرح مسلم (١٣/١٨٣).
(٣) عارضة الأحوذي (٨/ ٣، ٤).

المبحث الثاني

النهي عن الشرب من في السقاء

أولاً: الأحاديث الواردة في ذلك:

١ ـ عن أبي سعيد ﷺ قال: نهى رسول الله ﷺ عن اختناث[(١)] الأسقية، يعني أن تكسر أفواهها فيشرب منها. قال معمر[(٢)]: هو الشرب من أفواهها[(٣)].

٢ ـ عن أبي هريرة ﷺ قال: نهى رسول الله ﷺ عن الشرب من في السقاء[(٤)].

٣ ـ عن ابن عباس ﷺ قال: نهى رسول الله ﷺ عن اختناث الأسقية، وأن رجلاً بعدما نهى رسول الله ﷺ عن ذلك، قام من الليل إلى سقاء فاختنثه، فخرجت عليه منه حية[(٥)].

---

(١) خنث السقاء كسره إلى خارج فشرب منه، كاختنثه. انظر: القاموس ص٢١٦. وقد فسَّره الزهري بذلك، وفي رواية عنه اختناثها أن يقلب رأسها ثم يشرب منه. وقال المازري في المعلم (٣/ ٦٦): أصل هذه الكلمة من التكسر والتثني واللين، ومنه سمي الرجل المتشبه بالنساء في طبعه وكلامه مخنثاً لتكسره ولين معاطفه.

(٢) معمر بن راشد أبو عروة الأزدي مولاهم، البصري، عالم اليمن، كانت وفاته سنة ١٥٣هـ، على ما صححه الذهبي. انظر: تذكرة الحفاظ (١/ ١٩٠، ١٩١).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأشربة، باب اختناث الأسقية، ح: ٥٦٢٥. انظر: الفتح (١٠/ ٩١). وأخرجه مسلم في صحيحه (٣/ ١٦٠٠)، كتاب الأشربة، باب آداب الطعام والشراب، وأحكامهما. ح: ٢٠٢٣.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (١٠/ ٩١). كتاب الأشربة، باب الشرب من فم السقاء، ح: ٥٦٢٧، ٥٦٢٨، ٥٦٢٩.

(٥) رواه ابن ماجه في كتاب الأشربة (٢/ ١١٣٢)، باب الشرب من في السقاء، ح: ٣٤٢١. وأخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ١٤٠)، وقال: صحيح على شرط=

٤ ـ حديث عائشة رضي الله عنها: أن النبي ﷺ نهى أن يشرب من في السقاء. لأن ذلك يُنتنه[(١)].

هذه بعض الآثار الواردة في هذه المسألة، وهي صريحة في النهي عن الشرب مباشرة من في السقاء، أو القربة، ومثل ذلك كل إناء يحفظ فيه الماء، ويشرب منه أكثر من مرة. لكن هل هذ النهي للتحريم، أو للتنزيه؟ حمله النووي على التنزيه، وحكى الاتفاق على ذلك، وأيد ذلك بما سيأتي قريباً[(٢)]. (والذي يقتضيه الفقه أنه لا يبعد أن يكون النهي لمجموع هذه الأمور ـ سيأتي ذكر هذه الأمور ـ، وفيها ما يقتضي الكراهة، وفيها ما يقتضي التحريم، والقاعدة في مثل ذلك ترجيح القول بالتحريم»[(٣)]. وكذا فعل ابن حجر فقال: لم أر في شيء من الأحاديث المرفوعة ما يدل على الجواز، إلا من فعله ﷺ، وأحاديث النهي كلها من قوله، فهي أرجح، إذا نظرنا إلى علة النهي من ذلك، فإن جميع ما ذكر العلماء في ذلك يقتضي أنه مأمون منه ﷺ[(٤)]. وقد جزم بالتحريم ابن حزم في المحلى[(٥)].

لكن وردت بعض الآثار تفيد إباحة الشرب من في السقاء، منها:

= البخاري، وقال الذهبي: كذا قال، أي ولا يصح، فإن زمعة بن صالح، وسلمة ابن وهرام، ليسا من رجال البخاري، ثم إن الأول منهما ضعيف، والثاني فيه كلام، فالحديث ضعيف. أفاده الألباني. انظر: السلسلة الصحيحة (١١٨/٣). وضعيف ابن ماجه ص٢٧٥.

(١) أخرجه الحاكم (١٤٠/٤). وقال: صحيح الإسناد. وقال الذهبي: صحيح على شرط مسلم. وقال ابن حجر عنه في الفتح (١٠/ ١٩٤): إنه «بسند قوي». وانظر: السلسلة الصحيحة للألباني (١/ ٦٨٦).

(٢) شرح مسلم (١٣/ ١٩٤).

(٣) نقله في الفتح (١٠/ ٩٤) عن ابن أبي جمرة. ونقل عن ابن العربي أنه بمجموع العلل تقوى الكراهة جداً.

(٤) انظر: الفتح (١٠/ ٩٣، ٩٤).

(٥) المحلى (٥١٩/٧)، وحمل أحاديث الرخصة على أصل الإباحة، والناقل مقدم على المبقي على أصل الإباحة.

١ ـ عن عيسى بن عبد الله[(١)] عن أبيه[(٢)]: أن رسول الله ﷺ دعا بإداوةٍ[(٣)] يوم أحد، فقال: أخنث فم الإداوة ثم شرب من فيها. وفي رواية: رأيت رسول الله ﷺ قام إلى قربة معلقة، فخنثها ثم شرب من فيها[(٤)].

٢ ـ عن كبشة[(٥)] ﵂ قالت: دخل عليّ رسول الله ﷺ فشرب من في قربة معلقة قائماً، فقمت إلى فيها فقطعته[(٦)].

ومثل هذا، على القول بأنه حجة، حمله أهل العلم على غير حالة الاختيار، فقالوا: يفرَّق بين ما كان لعذر، وبين ما يكون لغير عذر وضرورة، فالأول كأن تكون القربة معلقة، ولم يجد المحتاج إلى الشرب إناءً متيسراً، ولم يتمكن من التناول بكفه، فلا كراهة حينئذ، وعلى ذلك تحمل الأحاديث

---

(١) عيسى بن عبد الله بن أنيس الأنصاري المدني مقبول، كما في التقريب ص٧٦٨. رقم الترجمة (٥٣٣٨).

(٢) عبد الله بن أنيس الجهني ثم الأنصاري، حليف بني سلمة، وقيل من الأنصار، كان مهاجرياً أنصارياً عقَبياً، شهد أحداً وما بعدها، توفي بالشام سنة ٥٤هـ. انظر: الاستيعاب (٣/ ٨٦٩)، والإصابة (٢/ ٣٧).

(٣) الإداوة المطهرة، وجمعها أداوي. المصباح المنير (١/ ٩). والقاموس ص١٦٢٤. قال النووي: وأما الإداوة، فهي والركوة، والمطهرة، والميضأة، بمعنى متقارب، وهو إناء الوضوء. قاله في شرح مسلم (٣/ ١٦٨).

(٤) أخرجه أبو داود (٤/ ١١١). كتاب الأشربة، باب في اختناث الأسقية ح: ٣٧٢١. والترمذي (٤/ ٣٠٥)، ح: ٨٩١، وقال: هذا حديث ليس إسناده بصحيح، وعبد الله ابن عمر العمري، يضعّف في الحديث، ولا أدري سمع من عيسى أم لا؟. والعمري هذا قال في التقريب ص٣١٤: ضعيف. وفيه عيسى بن عبد الله تقدم حاله: ولهذا قال ابن القيم: إنه ضعيف لضعف عبد الله العمري، والشك في سماعه من الراوي عنه. الزاد (٤/ ٢٣٤).

(٥) كبشة، ويقال كبيشة بنت ثابت بن المنذر، الأنصارية، أخت حسان لأبيه، قيل إنها من بني مالك بن النجار، ويقال لها البرصاء، لها صحبة. انظر: الاستيعاب (٤/ ١٩٠٧)، والإصابة (٤/ ١٧٥).

(٦) أخرجه الترمذي (٤/ ٣٠٦)، ح: ١٨٩٢. وقال: هذا حديث صحيح غريب، وقال الألباني في صحيح الترمذي (٢/ ١٧٤): صحيح. وأخرجه ابن ماجه (٢/ ١١٣٢)، كتاب الأشربة، باب الشرب قائماً، ح: ٣٤٢٣ بلفظ: قال عبد الرحمن ـ الراوي عن كبشة، وهي جدته ـ فقطعت فم القربة تبتغي موضع في رسول الله ﷺ.

المذكورة، فالنبي ﷺ يحتمل أن يكون شربه ذلك في حال حرب، أو عند عدم الإناء، أو مع وجوده، لكن لشغله لم يتمكن من التفريغ من السقاء في الإناء. أما ما لم يكن لضرورة، فلا يجوز، وعليه تحمل أحاديث النهي. قال ابن حجر: ويؤيده أن أحاديث الجواز كلها، فيها أن القربة كانت معلقة، والشرب من القربة المعلقة أخص من الشرب من مطلق القربة، ولا دلالة في أخبار الجواز على الرخصة مطلقاً، بل على تلك الصورة وحدها، وحملها على حال الضرورة، جمعاً بين الخبرين، أولى من حملها على النسخ، والله أعلم[1].

وقال الخطابي[2]: يحتمل أن يكون النهي، إنما جاء عن ذلك، إذا شرب من السقاء الكبير دون الإداوة ونحوها، ويحتمل أن يكون إنما أباحه للضرورة، والحاجة إليه في الوقت، وإنما المنهي عنه أن يتخذه الإنسان دُرْبة، وعادة[3].

ثانياً: حكمة النهي عن الشرب من في السقاء:

النهي عن الشرب من في السقاء، له حِكَم ظاهرة، منها ما يرجع إلى الشارب من احتمال حدوث ضرر له بشيء يدخل مع الماء أو اندفاع الماء بقوة مما يؤذيه، ونحو ذلك. ومنها ما يعود للشارب وغيره من تغير الشراب عليه ثاني مرة، وعلى غيره من الناس، وإلى هذا الإشارة بقول عائشة: (لأن ذلك ينتنه). ومنها ما يرجع إلى السقاء، حيث يفسد فمه من تكرار الاختناث، وهذا فيما يختنث، وفي هذا ضياع للمال المنهي عنه شرعاً، ومن ثم فهذا الضرر عائد لصاحب السقاء. جاء في الفتح: واختلف في علة النهي هذه فقيل يخشى أن يكون في الوعاء حيوان، أو ينصب الماء بقوة فيشرق به، أويؤذي العروق الضعيفة التي بإزاء القلب، أو لأجل ما يتعلق بفم السقاء من بخار النفس، أو بما يخالط الماء من ريق الشارب فيتقذره غيره، أو لأن الوعاء يفسد بذلك في العادة، فيكون من إضاعة المال[4].

---

(١) الفتح (١٠/ ٩٤). والكلام المذكور لابن العربي، وابن الملقن.

(٢) أبو سليمان، حمد بن محمد بن إبراهيم، بن خطاب البستي، ولد سنة بضع عشرة وثلاثمائة، وتوفي سنة ٣٨٨هـ، من تصانيفه معالم السنن، وغريب الحديث. انظر: ترجمته في طبقات ابن السبكي (٣/ ٢٨٢)، وسير أعلام النبلاء (١٧/ ٢٣).

(٣) معالم السنن مع أبي داود (٤/ ٢٥٣).

(٤) انظر: فتح الباري (١٠/ ٩٤)، والقول المنقول لابن أبي جمرة.

وخلاصة هذه الحِكَم على ما ذكره ابن حجر ثلاث هي:

١ ـ إنه لا يؤمن على الشارب من دخول الهوام المؤذية، والشارب لا يراها، قال ابن حجر: وهذا يقتضي أنه لو ملأ السقاء وهو يشاهد الماء يدخل فيه، ثم ربطه ربطاً محكماً، ثم لما أراد أن يشرب حلّه، فشرب منه لا يتناوله النهي. قلت: ويضاف قيد آخر هو أن يكون قد تأكد من خلو السقاء من ذلك قبل ملئه، ومع ذلك فتبقى العلل الأخرى.

٢ ـ ما تقدم من كون ذلك ينتنه، قال ابن حجر: وهذا يقتضي أن يكون النهي خاصاً بمن يشرب، فيتنفس في ذلك الإناء، أو باشر بفمه باطن السقاء، أما من صب من القربة داخل فمه من غير مماسة فلا.

٣ ـ إنه قد يغلبه الماء فيصب أكثر من حاجته، فلا يأمن أن يشرق به، أو تبتل ثيابه[١].

وبعد، فهذه العلل واضحة، وعلاقة النهي بالجانب الوقائي ظاهرة، حيث نُهي المسلم عن تعاطي ما يضره في صحته، أو يضر غيره من المسلمين، وفي هذا حفظ للصحة، ووقاية من الضرر المتعلق بشرب الماء، والله أعلم.

ثالثاً: الشرب على أنفاس:

لم يكن من هدي النبي ﷺ الشرب دفعة واحدة، بل كان يشرب على أنفاس، وحث أُمّته على ذلك. ومما ورد في ذلك ما رواه أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ: كان يتنفس في الإناء ثلاثاً[٢].

وفي رواية: في الشراب[٣] ثلاثاً، ويقول ﷺ: «إنه أروى، وأبرأ،

(١) المصدر، وصفحته. وانظر: المعلم (٣/ ٦٦)، وزاد المعاد (٤/ ٢٣٣)، ففيهما إشارة إلى هذه العلل.

(٢) أي كان يتنفس أثناء شربه ثلاث مرات، يوضح ذلك رواية: كان يتنفس في الشراب ثلاثاً. وبهذا فسره أهل العلم بالحديث، انظر: شرح مسلم (١٣/ ١٩٨). وقال ابن القيم: ومعنى تنفسه في الشراب، إبانته القدح عن فيه، وتنفسه خارجه، كما جاء مصرحاً به في الحديث الآخر، وذكر حديث أبي سعيد رضي الله عنه: «فأبن القدح عن فيك». انظر: زاد المعاد (٤/ ٢٣٠).

(٣) الشراب هنا بمعنى الشرب، مصدراً، لا بمعنى الشراب الذي هو المشروب. قاله=

وأمرأ[1]»، أخرجه مسلم[2].

فالحديث كما ترى مشتمل على تدابير وقائية هامة تضمنتها تعاليم هذا الدين الحنيف، حيث أرشد النبي ﷺ إلى هذه الصفة في الشرب ونبه إلى فوائدها، وهي أنها أكثر ريّاً، وأسهل انسياباً في مجاري الطعام، وأسلم من الضرر، لأن دفع الماء مرةً واحدةً قد يحدث ضرراً في المريء أو المعدة، لشدة دفعه، وعدم انقطاعه، كما أنه قد يسبب الشرق، خاصة إذا طال وقته، واحتاج الشارب إلى التنفس، وفي اتباع هذا الهدي النبوي سلامة من أي ضرر بصحة الإنسان ربما يحدث بسبب الشراب. قال ابن القيم: في هذا الشرب حكم جمة، وفوائد مهمة، وقد نبه ﷺ على مجامعها بقوله: «إنه أروى، وأمرأ، وأبرأ»، ثم ذكر من الحكمة فيه، أنه لتردده على المعدة الملتهبة دفعات، تُسكِن الدفعة الثانية، ما عجزت الأولى عن تسكينه، والثالثة ما عجزت الثانية عنه، وأيضاً فإنه أسلم لحرارة المعدة، وأبقى عليها من أن يهجم عليها البارد وهلة، ونهلة واحدة، فإنه والحالة هذه، لا يروي، لمصادفته لحرارة العطش لحظة، ثم يقلع عنها، ولمّا تكسر سَورتها[3] وحِدَّتها، وإن انكسرت لم تبطل بالكلية، بخلاف كسرها على التمهل والتدرج، وأيضاً فإنه أسلم عاقبة، وآمن غائلة[4] من تناول ما يروي دفعة واحدة، وأشار إلى خطورته[5].

= صاحب المفهم (٥/ ٢٩٠)، وتمام كلامه: فتأمله فإنه حسن معنى وفصيح لغةً، فإنه يقال شرب شرباً، وشراباً، بمعنى واحد اهـ.

(١) قوله: (أروى)، من الرّي، أي أكثر رياً، وأبلغه، وأنفعه. وقوله (أبرأ)، أفعل من البرء، وهو الشفاء، أي يبرئ من ألم العطش، ودائه، وقيل أبرأ، أي أسلم من مرض، أو أذىً، يحصل بسبب الشرب في نفس واحد. وقوله (أمرأ)، أفعل من مرئ الطعام والشراب في بدنه، إذا دخله وخالطه بسهولة، ولذة ونفع، فهو أجمل انسياغاً. انظر: المفهم للقرطبي (٥/ ٢٨٩)، وشرح مسلم للنووي (١٣/ ١٩٨، ١٩٩)، وزاد المعاد (٤/ ٢٣٠، ٢٣١).

(٢) صحيح مسلم (٣/ ١٦٠٢)، كتاب الأشربة، باب كراهة التنفس في الإناء، واستحباب التنفس ثلاثاً خارج الإناء، ح: ٢٠٢٨.

(٣) سَورة الشيء: حدته، كما في القاموس ص٥٢٧.

(٤) يقال: فلان قليل الغائلة والمغالة أي الشر. لسان العرب (١١/ ٥١٢)، ومراد ابن القيم: آمن من الشر.

(٥) زاد المعاد (٤/ ٢٣٠، ٢٣١).

هذا وفي اتباع هذا الهدي النبوي فائدة أخرى جليلة، وهي أنه يتسنى للإنسان أن يتنفس خارج الإناء، ولا يتنفس في الشراب، وفي هذا وقاية صحية، بإذن الله. يقول الأطباء: إن النفس يحمل معه بعض (الميكروبات) التي تعلق بما تباشره، فإن كان ماءً، أو غيره، وفضل منه شيء؛ انتقل ذلك (الميكروب) إلى من يشربه، وإن لم يكن ثَمَّ ماء، فالإناء عرضة للتلويث أيضاً، وقد دلت السنة المطهرة على هذا الجانب الوقائي بالنهي عن التنفس في الإناء، والنفخ فيه، قبل أن يهتدي الأطباء إلى ذلك، وفي ذلك أحاديث، أذكر منها ثلاثة:

١ ـ عن أبي قتادة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا شرب أحدكم فلا يتنفس في الإناء...»، الحديث. وفي رواية مسلم: أن النبي ﷺ نهى أن يتنفس في الإناء، زاد أبو داود: «أو ينفخ فيه»[١].

٢ ـ حديث أبي سعيد ﷺ أن النبي ﷺ نهى عن النفخ في الشراب، فقال رجل: يا رسول الله إني لا أروى من نفس واحد. فقال له رسول الله ﷺ: «فأبن[٢] القدح من فيك، ثم تنفس»، قال: فإني أرى القذاة[٣] فيه، قال: «فأهرقها»[٤]. ومثله:

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الأشربة، باب النهي عن التنفس في الإناء، ح: ٥٦٣٠. انظره مع الفتح (١٠/ ٩٥). ومسلم في كتاب الأشربة (٣/ ١٦٠٢)، باب كراهية التنفس في الإناء، من حديث أبي قتادة ﷺ وأخرجه أبو داود (٤/ ١١٤)، ح: ٣٧٢٨، والترمذي (٤/ ٣٠٣، ٣٠٤)، ح: ١٨٨٨، ١٨٨٩. من حديث ابن عباس ﷺ. وقال الترمذي: حسن صحيح.

(٢) أي أفصل الإناء عن فيك، انظر: القاموس، ص١٥٢٦.

(٣) القذى في الشراب ما يسقط فيه، انظر: الصحاح (٦/ ٢٤٦٠).

(٤) أخرجه مالك في الموطأ، ص٥١٢، باب النهي عن الشرب في آنية الفضة. وعنه الترمذي (٤/ ٣٠٢)، كتاب الأشربة، باب ما جاء في كراهية النفخ في الشراب، ح: ١٨٨٧، وقال: حسن صحيح. وأخرجه أحمد في المسند (٣/ ٢٦، ٥٧، ٦٨، ٦٩)، وانظر: المسند (١٧/ ٢٩٨، ٢٩٩)، تحقيق مجموعة من المحققين. والحاكم في المستدرك (٤/ ١٣٩)، وقال: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي، وقال الألباني: الأقرب إلى القواعد أنه حسن، وعزا ذلك إلى كونه فيه أبو المثنى الجهني، وهو حسن الحديث. انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة (١/ ٦٦٨، ٦٦٩).

٣ ـ حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إذا شرب أحدكم فلا يتنفس في الإناء، فإذا أراد أن يعود فلينح الإناء ثم ليعد إن كان يريد»[1].

وحكمة النهي هنا ظاهرة جداً، لأنه ربما حصل للإناء تغير من النفس، إما لكون المتنفس كان متغير الفم بمأكول مثلاً، أو لبعد عهده بالسواك والمضمضة، أو لأن النفس يصعد ببخار المعدة. والنفخ في هذه الأحوال كلها أشد من التنفس[2]. وبهذا يتضح الجانب الوقائي في هذا الهدي النبوي، والله أعلم.



(١) أخرجه ابن ماجه (٢/ ١١٣٣)، كتاب الأشربة، باب التنفس في الإناء، ح: ٣٤٢٧. وقال في الزوائد: إسناد حديث أبي هريرة صحيح، رجاله ثقات. وأخرجه الحاكم (٤/ ١٣٩)، وقال: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي، وذكره ابن حجر في الفتح (١٠/ ٩٥)، وسكت عليه، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة (١/ ٦٧٠).

(٢) انظر: الفتح (١٠/ ٩٥).

المبحث الثالث

ما وقع فيه الذباب[1]

من المعلوم أن الذباب يحمل معه أنواعاً من الأحياء الدقيقة (الميكروبات)، والأوساخ، بسبب تنقله بين أنواع النجاسات والمواضع الملوثة، وأنه لا يمكن منعه من النزول على الطعام والشراب، في غالب الأحوال. ولهذا، وغيره أرشد الشرع الحنيف، إلى وسيلة وقائية، يدفع بها ضرر الذباب، وذلك بغمسه في الطعام أو الشراب، إذا وقع فيه، فيندفع شَرُّه وأذاه بذلك. صح ذلك عن النبي ﷺ فيما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عنه أنه قال: «إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فليغمسه كله، ثم ليطرحه، فإن إحدى جناحيه داء، وفي الآخر شفاء»، وفي رواية: «إذا وقع الذباب في شراب أحدكم، فليغمسه ثم لينزعه». أخرجه البخاري وأبو داود، وزاد: «فإنه يتقي بجناحه الذي فيه الداء».

---

(١) قال صاحب الصحاح (١/ ١٢٦): الذباب معروف، الواحدة ذبابة، ولا تقل ذِبّانة، وجمع القلة أذبة، والكثير ذِبان، مثل: غراب، وأغربة، وغربان، اهـ. هكذا قال الجوهري. ومثله قال ابن فارس إلا أنه قال وجمع الجمع أذبة. وخالفهما العسكري فقال الذباب واحد والجمع ذبان، قال والعامة تقول ذبابة للواحد، والذباب للجميع، وهو خطأ، قال ابن حجر وكذا قال السجستاني إنه خطأ... ونقل في المحكم عن أبي عبيدة عن خلف الأحمر تجويز ما زعم العسكري أنه خطأ. وقال الأزهري أيضاً إن واحد الذِّبان ذباب بغير هاء، ولا يقال ذبابة، والعدد أذبة. وقال ابن حجر وحكى سيبويه في الجمع ذُبّ، وقرأته بخط البحتري مضبوطاً بضم أوله والتشديد. انظر في هذا: الصحاح (١/ ١٢٦)، وتهذيب اللغة (١٤/ ٤١٥)، ومعجم مقاييس اللغة (٢/ ٣٤٨)، والتلخيص للعسكري (٢/ ٦٥٧)، ولسان العرب (١/ ٣٨٢، ٣٨٣). وتهذيب الأسماء واللغات (٣/ ١/ ٢/ ١٠٩)، وجامع البيان (١٧/ ٢٠٣). والجامع لأحكام القرآن (١٢/ ٩٧)، والفتح (١٠/ ٢٦١).

وأخرجه أحمد، من حديث أبي سعيد ﷺ بلفظ: «إن أحدَ جناحي الذباب سم، والآخر شفاء، فإذا وقع في الطعام فامقلوه[1]، فإنه يقدم السم، ويؤخر الشفاء»[2].

قال ابن حجر: لم يقع في شيء من الطرق تعيين الجناح الذي فيه الشفاء من غيره، لكن ذكر بعض العلماء أنه تأمله، فوجده يتقي بجناحه الأيسر، فعرف أن الأيمن هو الذي فيه الشفاء[3] اهـ.

قال ابن القيم: واعلم أن في الذباب عندهم قوة سميَّة، يدل عليها الورم والحكة، العارضة عن لسعه،... فأمر النبي ﷺ أن تقابل تلك السمية، بما أودعه الله سبحانه في جناحه الآخر، فيغمس كله في الطعام، فتقابل المادة السمية المادة النافعة، فيزول ضررها، وهذا لا يهتدي إليه كبار الأطباء وأئمتهم، بل هو خارج من مشكاة النبوة، ومع هذا فالطبيب العالم العارف الموفق، يخضع لهذا العلاج، ويقر لمن جاء به بأنه أكمل الخلق على الإطلاق، وأنه مؤيد بوحي إلهي، خارج عن القوى البشرية[4] اهـ.

---

(١) أي اغمسوه ليُخرج الشفاء كما أخرج الداء. فالمقل هنا هو الغمس، والمقل في غير هذا: النظر. انظر: غريب الحديث لأبي عبيد (١/ ٤٤٦). والصحاح (٥/ ١٨٢٠).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب إذا وقع الذباب في الإناء، ح: ٥٧٨٢، والرواية الثانية في كتاب بدء الخلق، باب إذا وقع الذباب في إناء أحدكم، ح: ٣٣٢٠، انظر: الفتح (١٠/ ٢٦٠)، (٦/ ٤١٤). وأبو داود (٤/ ١٨٢)، كتاب الأطعمة، باب في الذباب يقع في الطعام، ح: ٣٨٤٤. وحديث أبي سعيد في مسند أحمد (٣/ ٦٧)، بسنده إلى سعيد بن خالد قال: دخلت على أبي سلمة ـ يعني ابن عبد الرحمن ـ فأتانا بزبد، وكتلة ـ يعني القطعة المجتمعة من التمر ونحوه ـ فأسقط ذباب في الطعام، فجعل أبو سلمة يمقله بإصبعه فيه، فقلت: يا خال، ما تصنع؟ فقال: إن أبا سعيد الخدري حدثني عن رسول الله ﷺ، فذكره. وقال الألباني: سنده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين، غير سعيد بن خالد، وهو القارظي، وهو صدوق، كما قال الذهبي، والعسقلاني، اهـ من السلسلة الصحيحة (١/ ٦٠). وانظر: التقريب، ص٢٣٤. وقال محققو مسند أحمد: حديث صحيح لغيره، وهذا إسناد حسن من أجل سعيد بن خالد، وهو القارظي، وبقية رجاله ثقات رجال الشيخين. مسند أحمد (١٨/ ١٨٧).

(٣) الفتح (١٠/ ٢٦١).

(٤) زاد المعاد (٤/ ١١٢).

وهذا الذي قاله ابن القيم هو ظاهر ما دل عليه الحديث، وقد تكلف بعض الشراح تفسيراً بعيداً، ففسر الداء الوارد في الحديث بأنه داء التكبر عن تناوله، وهذا باطل لا يتناوله لفظ الحديث، ولا معناه، ومما يرده أيضاً رواية أبي سعيد: «يقدم السم ويؤخر الشفاء»، نبه عليه ابن حجر[1]، ولكنه جعل مما تكلفه الشراح أيضاً، تفسير بعضهم الداء، بأن المراد به سبب الداء، وهذا فيه نظر، لأن هذا التفسير له وجه، ولا يعارض رواية السم، إذ أن السم سبب للداء. كما أن الطب الحديث يؤيده.

وقول النبي ﷺ: «في شراب» يتناول كل شراب، فيتناول الماء ولا يختص به، وهل يشمل بقية المائعات؟ فيه نظر، وما لا يسمى شراباً يدخل بالقياس على حكم الأصل وهو ها هنا قوي المرتبة، لأن الحكم في لفظ الشارع أدير على الواقع بسبب وصف فيه لا على ما يقع فيه، فمهما كانت العلة موجودة ثبت الحكم فيما يقع فيه. أما رواية (في إناء) فهي أعم في الدلالة. أفاده ابن دقيق[2].

والأمر بالغمس في الحديث إنما هو لمقابلة الداء الدواء، وقوله (وفي الآخر دواء) يفيد أن الأمر بالغمس مما يقتضي نفع الدواء من الداء. ثم الأمر بالغمس خاص بالذباب ولا يلحق به غيره، لأن إلحاق غيره به يتوقف على أمرين: أحدهما أن تثبت العلة فيما يراد إلحاقه، وهو أن يكون مشتملاً على الداء والدواء، وهذا أمر متعذر لا يرشد الطب إليه وإنما يدرك بنور النبوة. والثاني أن يكون غمسه فيه مما يفيد في ذلك الداء وهو أيضاً لا يعلم. وأما الأمر بانتزاعه بعد غمسه فلحصول المقصود بالغمس، ودفع الداء الذي حصل، أو يتوقع حصوله بالوقوع، وما زاد على ذلك مستغنى عنه ولعل بقاءه ومكثه يحدث مفسدة أخرى غير المفسدة التي نشأت بالوقوع الأول، أو لعله يخرج عن حد النظافة التي بني الدين عليها، وقد جعل الله لكل شيء قدرا[3].

إذا تبين هذا فدلالة الحديث على الجانب الوقائي ظاهرة جداً، وإن لم

---

(١) الفتح (١٠/ ٢٦١).
(٢) في شرح الإلمام (٢/ ١٦٨، ١٦٩).
(٣) المصدر نفسه (٢/ ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٥).

يظهر هذا لبعض المخذولين، فسارع إلى إنكار ذلك، منادياً على نفسه بالجهل، ليس في هذا العصر فحسب، بل قد أنكره من القدماء قوم أيضاً، وخلاصة ما اعترض به أولئك الجاهلون، أمور هي:

الأمر الأول: قالوا: كيف يجتمع الشفاء، والداء في جناحي الذباب؟

الأمر الثاني: قالوا: كيف يعلم الذباب الجناح الذي فيه الداء من غيره، حتى يقدمه؟

والأمر الثالث: قالوا من المعروف لدى الأطباء أن الذباب يحمل (الجراثيم)[1]، فإذا وقع في الطعام أو الشراب، نزلت فيه تلك الجراثيم، والحديث يخالف هذا الأمر الثابت[2]. وأمعن بعضهم في هذا، حتى قال إنه يأخذ في هذا الباب بقول الطبيب الكافر، ويدع قول النبي ﷺ، كبرت كلمة تخرج من أفواههم.

والجواب على هذا مجمل ومفصل، أما من حيث الإجمال، فمما لا شك فيه أن النبي ﷺ لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، كما أنه لا شك في ثبوت الخبر عنه بغمس الذباب، واجتماع الداء والدواء في جناحيه، كل في جناح، فهذا كله حق وصدق، ونحن معشر المسلمين نوقن به، استوعبت ذلك عقولنا، أم ضاقت عن فهمه. قال ابن دقيق العيد: أقول إن هذا وأمثاله مما ترد به الأحاديث الصحيحة إن أراد به قائله إبطالها بعد اعتقاد كون الرسول ﷺ قالها، كان كافراً مجاهراً، وإن أراد به إبطال نسبتها إلى الرسول ﷺ بسبب يرجع إلى متنه، فلا يكفر بذلك غير أنه مبطل لصحة الحديث بما لا يصلح أن يكون قدحاً في صحته[3].

---

(١) جمع جرثومة، وتعني الآن ميكروب، أي حيي صغير. والمعروف في اللغة أنَّ جُرثومة تعني أصل الشيء، أو التراب المجتمع في أصول الشجر، وقرية النمل. قال أبو عبيد: والجراثيم كل شيء مجتمع والواحدة جرثومة، قال: وقد تكون الجرثومة أصل الشيء. انظر: غريب الحديث له (١/ ١٩٣). والقاموس ص١٤٠٥.

(٢) الأمران: الأول، والثاني، نقلهما ابن حجر عن الخطابي في الفتح (١٠/ ٢٥١، ٢٥٢)، والثالث ذكره الألباني في السلسلة الصحيحة (١/ ٦٠).

(٣) شرح الإلمام (٢/ ١٧٧)، مع تصرف في آخر عبارته.

أما من حيث التفصيل، فإن كثيراً من الحيوان قد جمع الصفات المتضادة، وقد ألف الله بينها، وقهرها على الاجتماع، وجعل منها قوى الحيوان، فالنحلة تعسل من أعلاها، وتلقي السم من أسفلها، والحية القاتل سمها، تدخل لحومها في الترياق[1]، الذي يعالج به السم[2].

وإن الذي ألهم النحلة اتخاذ البيت العجيب الصنعة للتعسيل فيه، وألهم النملة أن تدخر قوتها أوان حاجتها، وأن تكسر الحبة نصفين لئلا تستنبت، لقادر على إلهام الذبابة أن تقدم جناحاً، وتؤخر آخر[3].

أما الأمر الثالث، فجوابه: أن الحديث لا يخالف الأطباء في ذلك، بل يؤيدهم، إذ يخبر أن في إحدى جناحيه داء، ولكنه يزيد عليهم بأن في الآخر شفاءً، فهذا مما لم يحيطوا بعلمه، فوجب عليهم الإيمان به، إن كانوا مسلمين، وإلا فالتوقف إذا كانوا من غيرهم، إن كانوا عقلاء، ذلك لأن العلم الصحيح يشهد أن عدم العلم بالشيء لا يستلزم العلم بعدمه، كيف ومن الأطباء من يقول إن الذباب يقع على المواد القذرة المملوءة بالجراثيم التي تنشأ منها الأمراض المختلفة، فينقل بعضها بأطرافه، ويأكل بعضاً، فيتكون في جسمه من ذلك مادة يسميها علماء الطب (مبعد البكتريا)، وهي تقتل كثيراً من الجراثيم، ولا تستطيع هذه الجراثيم العمل مع وجود مبعد البكتريا، فإذا نقل الذباب الجراثيم العالقة بأطرافه في الطعام أو الشراب، فإن أقرب مبيد لتلك الجراثيم، هو مبعد البكتريا الذي يحمله الذباب في جوفه، قريباً من إحدى جناحيه، فغمس الذباب كله كاف لقتل تلك الجراثيم التي نقلها، وإبطال عملها[4].

---

(١) الترياق ما يستعمل لدفع السم من الأدوية والمعاجين، وهو معرب. النهاية لابن الأثير (١/ ١٨٨). وقال صاحب القاموس، ص١١٢٤: الترياق بالكسر، دواء مركب اخترعه ماغِنيس، وتممه أنْدَروماخِس القديم بزيادة لحوم الأفاعي فيه، سمي بهذا لأنه نافع من لدغ الهوام السبعية. وهو باليونانية: ترياء. ثم خُفِّف وعرب، اهـ بتصرف يسير.

(٢) الجواب للخطابي، وابن الجوزي، انظر: معالم السنن مع أبي داود (٤/ ٢٣٩)، والفتح (١٠/ ٢٥٢).

(٣) هذا الجواب للخطابي، معالم السنن مع أبي داود (٤/ ٢٣٩).

(٤) هذا الجواب للألباني في السلسلة الصحيحة (١/ ٦٠، ٦١)، باختصار وتصرف.

وقد اكتشف الأطباء حديثاً، أن الذباب يتمتع، مثل الإنسان، بتنوع وسائل المناعة التي يقاوم بها الجراثيم. وقد أجريت دراسة حديثة على جناح الذباب، ثبت للباحثين فيها أن به خلايا مناعية آكلة، تحاصر المكروب، وتلتهمه، مثل تلك التي عند الإنسان، وذلك بظاهر الجناح. كما ثبت لهم وجود أضداد مناعية، ذات فعالية خاصة ضد كثير من الجراثيم. وهكذا جمع جناح الذباب كلّاً من الداء والدواء[١].

وأما من لا يأخذ بقول النبي ﷺ في ذلك مع ثبوت الخبر، فهذا مريض من نوع آخر، لا تجدي فيه العقاقير، ولا غيرها من ضروب الطب المادي، إلا أن يتداركه الله بلطفه، فيهدي قلبه المريض، والله المستعان.



(١) من كتاب رحلة الإيمان في جسم الإنسان، للدكتور حامد أحمد حامد، ص٢٢٠. بتصرف.

المبحث الرابع

ما ولغ فيه الكلب

ورد الأمر بغسل ما ولغ[1] فيه الكلب، في حديث أبي هريرة رضي الله عنه المتفق عليه، أن النبي ﷺ قال: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات». هذا لفظ مسلم، وفي لفظ له: «طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب». ولفظ البخاري: «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً»[2].

هذا الحديث فيه أحكام شرعية عديدة، حتى قال ابن حجر: والكلام على هذا الحديث وما يتفرع منه منتشر جداً، ويمكن أن يفرد بالتصنيف، اهـ[3]. لكن المراد منه هنا بيان ما فيه من جانب صحي وقائي. وهو ظاهر من الأمر بغسل الإناء الذي يلغ فيه الكلب سبع مرات، مبالغة في التطهير، بل وأولاهن بالتراب، وهذا وإن كان المقصود به أصالةً التطهير، إلا أنه دال على التوقي مما يمكن أن يحمله لعاب الكلب من ميكروبات تسبب بعض الأمراض، وفي غسله وقاية منها. وهذا من وسائل الطب الوقائي الحديث، أعني ضرورة غسل الأواني عموماً، وما باشره حيوان خصوصاً، وبالأخص الكلاب ونحوها، لما

---

(١) ولغ الكلب في الإناء، وفي الشراب، ومنه، وبه، يَلَغ، كيَهَب، وولغ، كورِث، ولْغاً، وولوغاً، ووَلَغاناً: شرب ما فيه بأطراف لسانه، أو أدخل لسانه فيه فحرّكه، خاص بالسباع، ومن الطير بالذباب. اهـ من القاموس بحروفه، ص١٠٢٠.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان، ح: ١٧٢. انظر: الفتح (١/ ٣٣٠). وصحيح مسلم (١/ ٢٣٤، ٢٣٥)، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، ح: ٢٧٩، ٢٨٠، من حديث عبد الله بن مغفل، وفيه: «وعفروه الثامنة بالتراب».

(٣) فتح الباري (١/ ٣٣٣).

عرف عنها من حمل بعض الفيروسات[1]، وغيرها من الأحياء الضارة.

وههنا أمور يحسن التنبيه عليها باختصار.

الأمر الأول: وجوب غسل ما ولغ فيه الكلب لأجل النجاسة، حتى ولو ثبت خلو سؤره من أي ميكروب عن طريق الفحص الطبي. لأنه المقصود بالحديث أصالة، فيجب تكرار الغسل سبع مرات، ولو لم يظهر أي أثر لولوغ الكلب.

الأمر الثاني: هل يراق الماء، أو الطعام الذي ولغ فيه الكلب؟ وقع في حديث أبي هريرة عند مسلم، والنسائي زيادة: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه»[2]. وأنكر ذلك جماعة من الحفاظ[3]. لكن لو لم يصح الأمر بالإراقة عن رسول الله ﷺ لكان الحكم بتنجيسه كاف في وجوب إراقته، والله أعلم.

الأمر الثالث: لا فرق في الحكم بين الكلب المأذون فيه، وبين ما يمنع

---

(١) كلمة فيروس لفظة لاتينية تعني سم أو مادة لزجة. والفيروسات أصغر الكائنات الحية وأدقها وهي لا تقاس بالميليمتر (٠٠١، من المتر)، ولا حتى بالميكرون (٠٠٠٠٠١، من المتر) كما تقاس البكتريا وخلايا الحيوان والنبات، بل تقاس بالنانامتر (واحد على بليون من المتر)، ولا ترى إلا بالمجهر الإلكتروني. والفيروسات تتميز بأنها عندما تكون خارج الخلايا تكون مثل الجماد تماماً فإذا دخلت خلية حية تسيطر عليها وتتحكم في نواتها. فالفيروس طفيل قادر على العيش والتكاثر فقط باستعمال خلايا مخلوقات حية أخرى. انظر: الأسرار الطبية والأحكام الفقهية في تحريم الخنزير ص١٤٠. ودليل الأمراض النفسية والبدنية ص٢٣٠.

(٢) انظر: صحيح مسلم (١/ ٢٣٥)، وسنن النسائي (١/ ٥٧)، كتاب الطهارة، باب الأمر بإراقة ما في الإناء، إذا ولغ فيه الكلب، ح: ٦٦.

(٣) قال النسائي: لا أعلم أحداً تابع علي بن مسهر على قوله (فليرقه). وقال ابن حجر: قال حمزة الكناني إنها غير محفوظة. وقال ابن عبد البر: لم يذكرها أصحاب الأعمش الثقات الحفاظ، مثل شعبة وغيره. وقال ابن منده: لا تعرف عن النبي ﷺ بوجه من الوجوه، إلا عن علي بن مسهر بهذا الإسناد. قال ابن حجر بعد ذلك: قد ورد الأمر بالإراقة أيضاً من طريق عطاء، عن أبي هريرة مرفوعاً، أخرجه ابن عدي، وفي رفعه نظر، والصحيح أنه موقوف، وكذا ذكر الإراقة حماد بن زيد عن أيوب عن ابن سيرين، عن أبي هريرة موقوفاً، وإسناده صحيح، أخرجه الدارقطني وغيره. انظر: سنن النسائي (١/ ٥٦)، والتمهيد (١٨/ ٢٧٣)، والفتح (١/ ٣٣٠).

اقتناؤه، ولا بين البدوي والحضري[1]، بل لو ربيت الكلاب في المنزل، وأطعمت أحسن الطعام، والشراب، لما زال عنها هذا الحكم، بل هو ملازم لها.

الأمر الرابع: مشروعية التوقي من الحيوانات القذرة، وجوباً أو استحباباً، ومن النجسة وجوباً، عن طريق الاعتبار، والله أعلم.

(١) انظر: شرح مسلم (٣/ ١٨٤).

المبحث الخامس

نوع الغذاء

أباح الله سبحانه في شريعة الإسلام كل الطيبات، وحرّم كل الخبائث، وقال في كتابه الكريم: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

فالله سبحانه طيب لا يقبل من الأعمال إلا طيّباً، ولم يحل لعباده من الغذاء إلا طيباً، لأن الغذاء يؤثر في المغتذي طيباً وخبثاً.

والخبائث نوعان: خبائث محرمة، وخبائث مستقذرة، فمن الأول: الميتة، والدم، والخنزير، والخمر، قال الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣].

وهذه الثلاث، هي أصول الغذاء الحرام، حتى أنها جاءت بصيغة الحصر في قوله سبحانه: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

والمسلم يحرم ما حرّم الله، ويكره ما يكره الله، وإن لم يظهر له سبب التحريم وحكمته، وهذا من تمام الإيمان، ومع ذلك فلا أرى بأساً من ذكر ما تجلّى من حكم لتحريم هذه الخبائث، من باب قوله سبحانه حاكياً عن إبراهيم: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠]، ولإظهار شيء من أسرار هذا الشرع الحنيف، ومن باب قوله سبحانه: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣].

فقد ثبت في الطب الحديث أنه توجد في البروتينات الحيوانية مادة أطلقوا عليها اسم (ميوسين)، وهي سريعة التجمد بعد موت الحيوان، أو الطير، مما

يؤدي إلى تصب عضلات الحيوان الميت، وكلما طالت فترة موته، عملت هذه المادة على تحلل اللحم وتغير طعمه ورائحته، فإذا تناول الإنسان ذلك اللحم الميت أصيب باضطرابات هضمية، وشعر بمغص وقيء وإسهال، وربما أصيب بهبوط وإغماء، نتيجة التسمم الغذائي من هذه اللحوم.

وقد تأكد لدى الأطباء أن هناك أكثر من مائة مرض ينتقل من الحيوان إلى الإنسان، عن طريق تناول لحوم الحيوانات، والطيور الميتة، هذا فضلاً عما تحويه الميتة من دماء محتسبة بالعروق، مما يسبب أخطر الأمراض بعد امتصاصه في الأمعاء، وأغلب هذه المخاطر لا ينفع فيها الطهي، ولا يدفع شرها[١].

قلت: والكلام عن أكل الميتة ليس ضرباً من الخيال، فقد كثر أكلها في هذه العصور التي يزعم أهلها التحضر والرقي، عن طريق قتل الحيوان بالآلات دون ذبحه، ومعلوم أن هذا ميتة، وحرام بالإجماع، ولا شك أن الميتة بهذا الصنيع لا يؤدي تناولها للمخاطر المذكورة ذاتها، غير أن ذلك لا يفيد شيئاً في تغيير الحكم، بل هي ميتة محرمة خبيثة، وتشارك التي ماتت حتف نفسها بانحباس الدماء، بالإضافة إلى ما لم يعلمه الناس من أضرارها الأخرى.

وأما الخنزير فهو من أخبث الحيوانات، وقد عرف بحبه القاذورات، وأكل القمام بمختلف أنواعه[٢].

ومع اهتمام الذين يأكلون الخنزير بتربيته في مزارع نظيفة، يتغذى فيها على النبات والبقول؛ إلا أن هذا لم يُجد شيئاً، لأن طبيعة الحيوان، وصفاته الوراثية، لا تتغير بمجرد تغير الطعام، فمهما استؤنس الحيوان المفترس، مثلاً، وتغير طعامه إلا أنه سيظل يحتفظ بخصائصه الوراثية، مهما تلقى من تدريبات، ومهما استحدثت له أحسن المزارع، ولهذا لاحظ خبراء الخنازير، أن الخنزير الذي يعيش في الحظائر النظيفة، عندما يخرج إلى الحقول والمراعي يقبل على التهام الفئران الميتة، والرّمم، والقاذورات بشراهة، ويجد في ذلك لذة أكثر مما يقبل على البقول والنبات.

---

(١) انظر: الطب الإسلامي، تصنيف مختار سالم، ص٣٠٨، ٣٠٩.

(٢) انظر: الأسرار الطبية والأحكام الفقهية في تحريم الخنزير، ص١٧.

يحتوي لحم الخنزير على نسبة كبيرة من الدهون عسرة الهضم، و(الكوليسترول)[1]. ويرتبط بهذا أمراض عديدة منشؤها السمنة التي من أكبر أسبابها شحوم الخنزير، ومن أهمها: ضيق الشرايين، والذبحة الصدرية، وجلطات القلب، وضغط الدم، ومرض السكر، وأمراض المرارة، والتهاب المفاصل، وتليف الكبد والسرطان، وما إلى ذلك، هذا بالإضافة إلى مجموعة من الأمراض التي يساهم الخنزير في نقلها إلى الإنسان[2]. ومن أشهرها الدودة الوحيدة الشريطية، التي توجد في لحمه غالباً، والتي تظهر على شكل حويصلات صغيرة منتشرة في الألياف العضلية، وتدخل معدة الإنسان مع الطعام، وتستقر في الأمعاء، مسببة أضراراً جسيمة لجهاز الهضم، ومن الأمعاء تنتقل إلى الدم مهددة بتلف عضلة القلب، أو المخ، أو العين، أو غير ذلك من العضلات، حسب المكان الذي تستقر فيه هذه السموم، وربما انتهى الأمر إلى إحداث العمى، أو تصلب الشرايين، أو حالات من الشلل والصرع، وربما الجنون. وقد أكدت الأبحاث العلمية أن لحم الخنزير، ودهنه يحويان مواد مؤثرة على الهرمونات[3] الذكرية، والأنثوية، عند كل من الرجل والمرأة، مما يهدد بالإصابة بحالات العقم عند كل منهما في حالة المواظبة على تناول لحوم الخنزير[4]. وأضرار لحم الخنزير كثيرة جداً حتى صنفت فيها مصنفات مستقلة

---

(١) وهو نوعية من الدهون على شكل حبيبات كبيرة الحجم نسبياً، تترسب على جوانب الأوعية الدموية، وتسبب ضيق الشرايين وانسدادها. ومنه نوع ضار، ونوع مفيد، والمقصود هنا الضار. انظر: كتاب الغذاء يغني عن الدواء ص١٧. وكتاب الدهون... الكوليسترول، د. حسان باشا. والمصدر السابق ص٤١، ٨٢.

(٢) الأسرار الطبية والأحكام الفقهية، ص٧٩، وما بعدها.

(٣) كلمة هرمون مشتقة من كلمة إغريقية تعني الذي ينبه. والهرمونات مواد كيماوية تنتجها وتفرزها مجموعة من الغدد تعرف بالغدد الصماء أو عديمة القنوات مباشرة إلى الدم دون الاستعانة بقنوات توصل تلك الهرمونات إلى الدم، ويقوم الدم بتوصيلها إلى أماكن بعيدة عن الغدة التي أفرزتها حيث تساهم في بعض الوظائف الحيوية والتفاعلات الكيميائية في أعضاء الجسم المختلفة وخلاياه مثل تنظيم النمو والتمثيل الغذائي والتناسب، وغيرها، من الوظائف. انظر: التثقيف الدوائي ص٨٤، ودليل الأمراض ص٢٢١، ٢٤٥. ومحيط العلوم، ص٥٤٥. وكتاب البيولوجيا. ترجمة مجموعة من الأساتذة (٢/ ٧٦).

(٤) انظر: الطب الإسلامي، لمختار سالم (٣١٠ ـ ٣١٣).

استوعبت غالبها[1]، ولكن المقصود هنا مجرد الإشارة.

فإن قيل: قد يمكن تفادي بعض هذه الأمراض عن طريق العناية الصحية بالخنزير، فالجواب أنه ربما تم ذلك في يسير منها، لكن تبقى العشرات منها، مما يصعب السيطرة عليها، إذ بعضها سببه طبيعة لحم الخنزير ودهنه، وقد سبقت الإشارة إليها، كتأثيره على الهرمونات الذكرية والأنثوية، مما يسبب الإصابة بالعقم، وقبل ذلك ما ذكره بعض الباحثين من أن أكل لحم الخنزير يورث الرجل دياثة[2]، وكفى بذلك شراً، وذلك لأن الخنزير قد عرف عنه أنه عديم الغيرة على أنثاه، وهذا معلوم عنه مستفيض في كتب أهل العلم.

وقد ذكر ابن القيم رحمه الله في معرض حديثه عن الدواء الحرام، أن الدواء الخبيث يكسب الطبيعة، والروح صفة الخبث، لأن الطبيعة تنفعل عن كيفية الدواء انفعالاً بيناً، قال: ولهذا حرم الله سبحانه على عباده الأغذية، والأشربة، والملابس، الخبيثة، لما تكسب النفس من هيئة الخبث وصفته[3].

ومن ذلك ما سبقت الإشارة إليه، أيضاً، من كون لحم الخنزير أكبر مصدر للدهون التي تسبب زيادة (الكولسترول) الضار، مما له أثره البالغ على القلب والشرايين، وبهذا يندفع الوهم القائل: ما بال الغربيين يأكلون لحوم الخنازير عادة، وهم مع ذلك من أصح الناس أبداناً، بيان ذلك أنه وإن سلموا من الأمراض الخطيرة المشار إليها، فهم لم يسلموا من أمراض العقم، والدياثة، وخبث النفس، وأمراض القلب والشرايين.

وفي دراسة أجريت في اليابان وجد أن عدداً كبيراً من وفيات سرطان الثدي سببه تناول لحم الخنزير، علم ذلك بإعادة الدراسة على فصائل لها

(١) من أحسن ما وقفت عليه في هذا كتاب: الأسرار الطبية والأحكام الفقهية في تحريم لحم الخنزير، للدكتور محمد علي البار. شارك في التأليف: الدكتور سفيان محمد العسولي، والدكتور خالد أمين محمد. وقد جاء نصيب الأمراض التي يسببها الخنزير في نحو خمسين ومائتي صفحة من الكتاب الذي يبلغ مجموع صفحاته سبع وعشرين وثلاثمائة صفحة.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٢٠.

(٣) زاد المعاد (٤/١٥٦).

العوامل الوراثية نفسها، ولكنها تحرم لحم الخنزير، فلم يظهر فيها ذلك المرض. كما دلت الدراسات الوبائية أن سرطان البروستاتا منتشر في أمريكا وأوروبا الغربية أكثر من غيرهم ممن يقل تناولهم لحوم الخنزير[١].

ويكفي لدى المسلم أن يعلم الحقيقة الهامة في هذا، وهي أنّ الله سبحانه حرّمه على عباده، وكرهه، وأبغضه، فيبقى خبيثاً رغم ما يجد من عناية صحية فائقة لحكم العليم الخبير عليه بذلك، والله أعلم.



(١) الأسرار الطبية ص١١٥، ١١٦، ١٢٣.

المبحث السادس

كمية الغذاء

كما فصل الشرع في نوع الغذاء، كذلك أرشد إلى كميته، وأوصى بالاعتدال فيه، وذم اعتياد الشبع، وإن لم يحرمه مطلقاً، وأبان أن الشره، وكثرة الأكل من صفات الكفار، فإنهم ﴿يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ﴾ [محمد: ١٢].

وقد ورد في ذلك بعض الآثار منها:

١ ـ حديث المقدام بن معدي كَرِبَ[1] أنّ النبي ﷺ قال: «ما ملأ ابن آدم وعاءً شراً من بطن، حسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه، فإن كان لا محالة، فثلث طعام، وثلث شراب، وثلث لنفسه». وفي لفظ: «ما ملأ آدمي وعاءً شراً من بطن، حسب الآدمي لقيمات يقمن صلبه، فإن غلبت الآدمي نفسه، فثلث للطعام، وثلث للشراب، وثلث للنفس»[2].

---

(١) المقدام بن معدي كَرِبٍ بن عمرو بن يزيد الكندي صاحب رسول الله ﷺ اختلف في كنيته فقيل أبو كريمة وقيل أبو يزيد وقيل غير ذلك، كان أحد الوفد الذين قدموا على رسول الله ﷺ من كندة، نزل الشام فيعد في أهلها، ومات سنة ٨٧هـ على الصحيح. انظر ترجمته في: طبقات ابن سعد (٧/ ٤١٥)، وأسد الغابة (٤/ ٤٧٨)، والإصابة (٣/ ١٣٤)، والجرح والتعديل (٨/ ٣٠٢).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٤/ ١٣٢)، وأخرجه الترمذي في جامعه (٤/ ٥٩٠)، كتاب الزهد، باب ما جاء في كراهية كثرة الأكل. ح: ٢٣٨٠، وقال: حسن صحيح. وأخرجه ابن ماجه في الأطعمة (٢/ ١١١١). باب الاقتصاد في الأكل وكراهة الشبع. ح: ٣٣٤٩، باللفظ الثاني، وأخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ١٢١)، وقال الذهبي: صحيح، وقال ابن حجر في الفتح (٩/ ٤٣٨): حديث حسن. وكل هؤلاء يرويه بسنده إلى جابر الطائي عن المقدام بن معدي كرب، إلا الإمام أحمد ففي مسنده أنّ جابراً قال: سمعت المقدام، أفاده الألباني، وقال عن إسناد أحمد: وهذا إسناد صحيح متصل عندي، فإن رجاله ثقات كلهم وسليمان بن سليم الكناني، الراوي عن يحيى ابن=

قال ابن القيم: ومراتب الغذاء ثلاثة: أحدها مرتبة الحاجة، والثانية مرتبة الكفاية، والثالثة مرتبة الفضلة. فأخبر النبي ﷺ أنه يكفيه لقيمات يقمن صلبه، فلا تسقط قوته، ولا تضعف معها، فإن تجاوزها فليأكل في ثلث بطنه، ويدع الثلث الآخر للماء، والثالث للنفس، وهذا من أنفع ما للبدن، والقلب، فإن البطن إذا امتلأ من الطعام؛ ضاق عن الشراب، فإذا ورد عليه الشراب ضاق عن النفس، وعرض له الكرب والتعب بحمله، بمنزلة حامل الحمل الثقيل[1].

وأخيراً عرف الأطباء أنّ المعدة إذا امتلأت بالطعام لم تجد العصارات الهاضمة مكاناً لها لتعمل عملها، وشعر الإنسان بعد ذلك بالتخمة وعسر الهضم. ومن لطيف ما توصل إليه الأطباء أخيراً أن ابتكروا طريقة جديدة لإنقاص الوزن، وذلك بإدخال (بالون) في المعدة، وينفخ بقدر ما يملأ ثلث المعدة، ويبقى ثلثاها الآخران فارغين للطعام والشراب، وقد وجد الباحثون أنها طريقة فعّالة في إنقاص الوزن[2]. فحصلت لهم موافقة السنة رغم أنوفهم، ورجعوا إلى مقتضى الهدي النبوي، الذي سبقهم في ذلك، مع أنه أكمل وأجل.

٢ ـ ما رواه البخاري ومسلم، من رواية نافع[3] مولى ابن عمر رضي الله عنهما، أنه

= جابر، أعرف الناس بيحيى بن جابر الطائي وحديثه، فإنه كان كاتبه، والطائي قد أدرك المقدام فإنه تابعي مات سنة ست وعشرين ومائة. واستشهد بقول ابن حبان في الثقات (٥/ ٥٢٦)، يروي عن المقدام ابن معدي كرب، أي جابر الطائي، ثم قال: فإذا صح تصريحه بالسماع منه فقد ثبت إدراكه إياه. وانتهى إلى القول: إذا عرفت ما بينًّا فقول ابن أبي حاتم في كتاب الجرح والتعديل (٩/ ١٢٣). وتبعه في التهذيب (٤/ ٣٤٥)، روى عن المقدام ابن معدي كرب مرسل، فهو غير مسلَّم، وكأنه قائم على عدم الاطلاع على هذا الإسناد الصحيح المصرح بسماعه منه، والله أعلم. ثم ذكر للحديث طريقين آخرين إلى المقدام، إسناد أحدهما لا بأس به في المتابعات والشواهد كما قال، وعليه جزم في هذا الحديث بأنه صحيح كما في الإرواء (٧/ ٤١)، رقم ١٩٨٣. وانظر: الإرواء أيضاً (٥/ ٣٣٧).

(١) زاد المعاد (٤/ ١٨).

(٢) انظر: قبسات من الطب النبوي، د. حسان باشا ص٥١، ٥٢.

(٣) نافع بن هرمز، وقيل ابن كاوس، أبو عبد الله المدني، أصله من بلاد الغرب وقيل نيسابور، وقيل كابل وقيل غير ذلك، كان من التابعين الثقات النبلاء والأئمة الأجلاء. توفي بالمدينة سنة ١١٧هـ. انظر: تهذيب الأسماء (٢/ ١٢٣)، والبداية والنهاية (٩/ ٣٣٢).

قال: كان ابن عمر لا يأكل حتى يؤتى بمسكين يأكل معه، فأدخلت رجلاً يأكل معه، فأكل كثيراً فقال: يا نافع لا تدخل هذا عليّ، سمعت النبي ﷺ يقول: «المؤمن يأكل في معي واحد، والكافر يأكل في سبعة أمعاء»(١)، وفي رواية: كان أبو نَهِيك رجلاً أكولاً، فقال له ابن عمر: إن رسول الله ﷺ يقول: «إن الكافر يأكل في سبعة أمعاء». فقال: فأنا أؤمن بالله ورسوله.

٣ ـ ما رواه الشيخان من حديث أبي هريرة ﷺ: أن رجلاً كان يأكل أكلاً كثيراً، فأسلم، فكان يأكل أكلاً قليلاً، فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال: «إن المؤمن يأكل في معي واحد، والكافر يأكل في سبعة أمعاء». ورواية مسلم: إنّ رسول الله ﷺ ضافه ضيف وهو كافر، فأمر له بشاة فحلبت، فشرب حلابها، ثم أخرى، ثم أخرى، حتى شرب حلاب سبع شياه، ثم إنه أصبح، فأسلم، فأمر له بشاة، فشرب حلابها، ثم بأخرى فلم يستتمها، الحديث، وفيه (يشرب)، بدل (يأكل)(٢).

والحديث ظاهر الدلالة على ذم الإكثار من الأكل، وأنّ الكافر أولى بذلك من المؤمن. وقد اختلفت أفهام العلماء في هذا الحديث، كما لخصها العلامة ابن حجر في فتح الباري: وهي ترجع إلى قولين:

القول الأول:

أن الحديث على ظاهره وفي هذا الظاهر خمسة أوجه:

الوجه الأول: أن الحديث مراد به شخص معين، واللام فيه عهدية، لا جنسية، جزم بهذا ابن عبد البر فقال: لا سبيل إلى حمله على العموم، لأنّ المشاهدة تدفعه، فكم من كافر يكون أقل أكلاً من مؤمن، وعكسه، وكم من

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأطعمة، باب المؤمن يأكل في معي واحد ح: ٥٣٩٣، ٥٣٩٤، ٥٣٩٥. ورواه مسلم في صحيحه (٣/ ١٦٣١)، كتاب الأشربة. باب المؤمن يأكل في معي واحد من حديث ابن عمر، وجابر. ح: ٢٠٦٠، ومن حديث أبي موسى ح: ٢٠٦٢.

(٢) صحيح البخاري. ح: ٥٣٩٦، ٥٣٩٧، انظر: الفتح (٩/ ٤٤٦، ٤٤٧). وصحيح مسلم (٣/ ١٦٣٢)، كتاب الأشربة. باب المؤمن يأكل في معي واحد. ح: ٢٠٦٣، وأخرجه مالك في الموطأ ص٥١١، باب ما جاء في معي الكافر، ح: ١٦٧٢، ١٦٧٣.

كافر أسلم فلم يتغير مقدار أكله، قال: وحديث أبي هريرة يدل على أنه ورد في رجل بعينه، ولذلك عقب به مالك الحديث المطلق، وكذا البخاري، فكأنه قال إذ كان كافراً كان يأكل في سبعة أمعاء، فلما أسلم عوفي، وبورك له في نفسه، فكفاه جزء من سبعة أجزاء مما كان يكفيه وهو كافر اهـ[١]. قلت: لكن هذا فيه صرف عن الظاهر من جهة أنه فسر الأمعاء بالجزء. وهكذا حمله الطحاوي من قبل على كافر مخصوص، وهو الذي شرب حلاب السبع شياه. وقال: ليس للحديث عندنا محمل غير هذا[٢]. قال ابن حجر: وقد تعقب هذا الحمل بأنّ ابن عمر، راوي الحديث، فهم منه العموم، فلذلك منع الذي رآه يأكل كثيراً من الدخول عليه، واحتج بالحديث، ثم أيد ابن حجر هذا التعقب بما بينه، ورجحه من تعدد الوقائع، وإيراد الحديث بعد كل واقعة منها في حق الذي وقع له نحو ذلك[٣].

والوجه الثاني: من هذا القول أنّ الحديث خرج مخرج الغالب، وليست حقيقة العدد مرادة، وتخصيص السبعة للمبالغة في التكثير، كقول الله تعالى: ﴿وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ﴾ [لقمان: ٢٧]. والمراد أنّ أكل المؤمن إذا نسب إلى أكل الكافر كان قدر السبع منه، لتقليل المؤمن من الطعام، والاكتفاء بما يقيم صلبه، بخلاف الكافر. قالوا: ولا يلزم من هذا اطراده في حق كل مؤمن وكافر، فقد يوجد من المؤمنين من يأكل كثيراً، إمّا بحسب العادة، وإمّا لعارض يعرض له من مرض باطن، أو لغير ذلك، ويكون في الكفار من يأكل قليلاً، إمّا لمراعاة الصحة على رأي الأطباء، وإما للرياضة على رأي الرهبان، وإمّا لعارض كضعف المعدة. قلت: لكن هذا فيه خروج عن الظاهر أيضاً من جهة أن ذات الأمعاء غير مرادة.

الوجه الثالث: المراد من الحديث أنّ المؤمن يسمي الله عند طعامه وشرابه فلا يشركه الشيطان فيكفيه القليل، والكافر لا يسمي فيشركه الشيطان. **قلت**: لكن هذا ضعيف، لأنه يلزم منه أن من لا يسمي مِن أهل الإيمان، إما

---

(١) التمهيد (١٨/ ٥٣ ـ ٥٦).

(٢) شرح مشكل الآثار (٥/ ٢٥٧، ٢٥٨).   (٣) الفتح (٩/ ٥٣٩).

جهلاً، أو نسياناً، أو غير ذلك من الأسباب، يأكل في سبعة أمعاء، وهو خلاف الحديث، كما يلزم منه أن يكون كل كافر كذلك، والمشاهد غيره.

الوجه الرابع: المراد أن بعض المؤمنين يأكل في معي واحد، وأن أكثر الكفار يأكلون في سبعة أمعاء، ولا يلزم أنّ كل واحد من السبعة، مثل معي المؤمن، كما هو اختيار النووي[1]. إلا أن هذا المعنى لا يساعده لفظ الحديث، فهو تأويل بعيدٌ جداً، وكأنه كلام مستقل عن الحديث.

الوجه الخامس: أنّ لكل إنسان سبعة أمعاء، سواء كان كافراً، أو مؤمناً، والمعنى على هذا أنّ الكافر لكونه يأكل بشراهة، لا يشبعه إلا ملء أمعائه السبعة، والمؤمن يشبعه ملء معي واحد[2].

القول الثاني:

أن ظاهر الحديث ليس مراداً أصلاً، وفيه ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: هذا مثل ضرب لزهد المؤمن في الدنيا، وحرص الكافر عليها، فكأن المؤمن يأكل في معي واحد لتقلله من الدنيا، وكأنّ الكافر يأكل في سبعة أمعاء لشدة رغبته في الدنيا، واستكثاره منها. قال ابن حجر: وعلى هذا فليس المراد حقيقة الأمعاء، ولا خصوص الأكل، اهـ. **قلت**: وهذا الوجه مردود، ولم يرده النبي ﷺ من الحديث قطعاً، ولا يساعده لفظ الحديث ولا سببه.

الوجه الثاني: المراد أن المؤمن يأكل الحلال، والكافر يأكل الحرام، والحلال أقل من الحرام في الوجود. **قلت**: وهذا مع أنّ لفظ الحديث لا يحتمله فهو باطل، لأن سبب الحديث قطعي الدخول فيه، وذاك الرجل قد شرب لبن عنز النبي ﷺ وهو حلال قطعاً.

الوجه الثالث: المراد حض المؤمن على قلة الأكل، لأنه إذا علم أنّ كثرة الأكل صفة الكفار؛ نفر من الاتصاف بذلك[3].

قلت: مفاد هذا الوجه أن المراد بالمعي الواحد قلة الأكل، وبالأمعاء

---

(١) شرح مسلم (١٤/٢٣ ـ ٢٥). (٢) الفتح (٩/ ٥٤٠).

(٣) هذا الوجه والذي قبله انظرهما في الفتح (٩/٥٣٨، ٥٣٩).

السبعة كثرة الأكل، وهذا من أحسن الأوجه فيما صرف عن ظاهره. قال القرطبي: أكل المؤمن إذا نسب إلى أكل الكافر كأنه سبع، وعلى هذا فكأن للكافر سبعة أمعاء يأكل فيها. قال: هذا أحد تأويلات الحديث وهو أحسنها عندي[1].

هذا حاصل ما وقفت عليه مما ذكره أهل العلم في معنى الحديث، وفيه أقوال أخر ظاهرة البطلان، فأعرضت عنها لذلك[2].

ومما لا شك فيه أنّ تكوين الإنسان، من حيث هو متفق في الجملة لا يختلف، فلكل إنسان قلب، ورئتان، ومعدة، وأمعاء دقيقة وغليظة، ونحو ذلك، ولا يختلف هذا التركيب بين مؤمن وكافر، ولا بين كافر في كفره، وبعد إيمانه، هذه حقيقة ثابتة لا يختلف فيها اثنان. وعليه فلا بد من حمل حديث النبي ﷺ على معنى يستقيم، ولا يعارض أمراً ثابتاً، لكن لا يصرف عن ظاهره من كل وجه، كما تقدم في بعض الأوجه، وقلت: إنها مردودة، بيان ذلك: أنّ ظاهر الحديث أنّ للكافر سبعة أمعاء، وللمؤمن معي واحد. وقد يكون ظاهره أنّ لكل إنسان سبعة أمعاء، ولكن المسلم يأكل في واحد منها، والكافر يأكل فيها كلها. ومما يدل عليه ظاهر الحديث أيضاً، أنّ المؤمن يأكل أقل مما يأكله الكافر. وبالنظر إلى الظواهر المذكورة، نجد أن الظاهر الأول غير مراد قطعاً، لمخالفته للمشاهد والمحسوس، إذ المؤمن والكافر سواء في أصل الأمعاء، دقيقة كانت أو غليظة. وأما الظاهر الثاني فيمكن أن يكون صحيحاً، إذا حملنا الأمعاء على أعضاء الجهاز الهضمي، لا على خصوص الأمعاء، ومع ذلك ففيه نظر، إذ قد لا يتفق مع ما هو معلوم في الطب الحديث من حيث العدد المذكور. وأمّا الظاهر الثالث فصحيح، ولكن ليس على عمومه، بل على الغالب، إذ غالب المؤمنين يقللون من الأكل التزاماً بالهدي النبوي في ذلك، ولبركة ذكر اسم الله تعالى، وأكثر الكفار على خلاف ذلك، وإن كان هذا لا يعني عدم وجود من يكثر الطعام

(١) المفهم (٥/٣٤٣). مع تصرف في عبارته.

(٢) ذكرها ابن حجر في الفتح (٩/٥٣٧ ـ ٥٤٠).

من أهل الإيمان، أو من يقلل الطعام من أهل الكفر كما تقدم. والذي يظهر أيضاً أنّ السبعة غير مقصودة عدداً، وإنما ذلك كقول الله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ﴾ [التوبة: ٨٠].

وخلاصة المعنى: أنّ من شأن أهل الإيمان التقليل من الطعام، والشراب حذراً من الإسراف المذموم، والتزاماً بحديث: «حسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه». وأن من شأن أهل الكفر النهم والشره، وإكثار الطعام لعدم التزامهم الهدى السماوي في ذلك، فكأنّ الكافر له سبعة أمعاء، لكثرة ما يدخل بطنه من الطعام، ولقلة طعام المؤمن فكأنما له معي واحد. أو المراد أن الكافر يأكل ملء بطنه، والمؤمن لا يفعل ذلك بل يملأ بعضها. وهذا وإن كان فيه خروجاً عن ظاهر الحديث من بعض الأوجه، إلا أنه أصح الأوجه فيما يظهر لي، والله تعالى أعلم بالصواب.

الحديث الرابع: ما روي عن النبي ﷺ من عدة طرق، أنه قال: «كفّ عنا جشاءك، فإن أكثرهم شبعاً في الدنيا؛ أطولهم جوعاً يوم القيامة». وفي لفظ: «فإن أطولكم جوعاً يوم القيامة، أكثركم شبعاً في دار الدنيا». قاله لرجل تجشأ عنده، كما في حديث ابن عمر رضي الله عنه. وروي من حديث أبي جُحَيفة[1] رضي الله عنه قال: أكلت خبز برٍ بلحم سمين، فأتيت النبي ﷺ فتجشأت، فقال: «احبس، أو اكفف جشاءك»، الحديث، وزاد الراوي عن أبي جحيفة: فما أكل أبو جحيفة ملء بطنه حتى فارق الدنيا. ومن حديث عبد الله ابن عمرو بن العاص بلفظ: «أقصر من جشئتك»، الحديث. ومن حديث ابن عباس بلفظ: «إن أهل الشبع في الدنيا هم أهل الجوع غداً في الآخرة». وروي من حديث سلمان رضي الله عنه أيضاً مرفوعاً[2].

(١) وهب بن عبد الله السُوَائي، بضم السين المهملة، وتخفيف الواو، وبالمد، وقيل اسم أبيه جابر، وقيل وهب، والسوائي نسبة إلى سواءة بن عامر بن صعصعة. صحابي رأى النبي ﷺ وهو دون البلوغ، نزل الكوفة وبها توفي سنة ٧٢، وقيل ٧٤، وقيل ٧٧هـ، وقيل ٩٤هـ، وجزم ابن عبد البر والنووي بأنه توفي سنة ٧٢هـ. ترجمته في: الاستيعاب (٤/ ١٦٢)، وأسد الغابة (٥/ ٤٨)، وتهذيب الأسماء (٢/ ٢٠١)، والبداية والنهاية (٩/ ٧).

(٢) أخرجه الترمذي في جامعه (٤/ ٦٤٩)، كتاب صفة القيامة، باب ٣٧، ح: ٢٤٧٨.=

فهذا الحديث بمجموع طرقه، على القول بأنه محتج به، يفيد كراهية الشبع كراهة شديدة، غير أنّ هذه الكراهة تحمل على المداومة والاعتياد، أي من كان ديدنه الشبع دائماً، أمّا الشبع أحياناً فيرخص فيه، إذ قد وجد هذا من خيار هذه الأمة، كما تفيده الأحاديث التالية:

١ ـ حديث أنس بن مالك في دعوة أبي طلحة[١] النبي ﷺ وأصحابه، وفيه: «أأرسلك أبو طلحة... فأكلوا حتى شبعوا»[٢].

= وأخرجه ابن ماجه (٢/ ١١١١)، كتاب الأطعمة، باب الاقتصاد في الأكل وكراهية الشبع، ح: ٣٣٥٠. من حديث ابن عمر، وقال الترمذي: هذا حديث غريب من هذا الوجه، يعني: ضعيف، لأن يحيى بن مسلم البكاء ضعيف، وعبد العزيز بن عبد الله القرشي منكر الحديث، كما في التقريب ص٥٩٧، ٣٥٧. وقال ابن أبي حاتم عن أبيه: منكر، كما في العلل (٢/ ١٣٩)، وأخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب الجوع له (٢/ ٢)، من حديث أبي جحيفة، وفيه الوليد بن عمرو، وهو ضعيف، ضعفه ابن معين، والنسائي، وغيرهما، وله طرق أخرى عن أبي جحيفة، عند الحاكم في المستدرك (٤/ ١٢١)، وابن أبي الدنيا في الجوع (١/ ٢)، ومن حديث عبد الله ابن عمرو، في الطبراني، ومن حديث ابن عباس، رواه الطبراني بسند حسن، كما قال المنذري، وأبو نعيم في الحلية (٣/ ٣٤٥، ٣٤٦)، من طريق الطبراني. وقال العراقي في تخريج إحياء علوم الدين (٣/ ٧١): إسناده ضعيف. ومن حديث سلمان رضي الله عنه أخرجه ابن ماجه، في الموضع السابق، (٢/ ١١١٢)، ح: ٣٣٥١، بسند لين، كما قال في الفتح (٩/ ٤٣٨).

هذا وقد استقصى العلامة الألباني طرق الحديث، في بحث نفيس، في السلسلة الصحيحة (١/ ٦٠٦ ـ ٦١١)، الحديث رقم (٣٤٣)، وقال في خلاصة بحثه: وجملة القول أن الحديث قد جاء من طرق عمن ذكرنا من الصحابة، وهي وإن كانت مفرداتها لا تخلو من ضعف، فإن بعضها ليس ضعفها شديداً، ولذلك فإني أرى أنه يرتقي إلى درجة الحسن على أقل الأحوال. اهـ.

(١) أبو طلحة زيد بن سهل بن الأسود بن حرام الأنصاري، عقَبي بدري نقيب شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ كان من الرماة الشجعان، وهو زوج أم سليم أم أنس بن مالك، توفي بالمدينة سنة ٣١هـ، وقيل ٣٤هـ، وقيل ٥١هـ. انظر: أسد الغابة (٥/ ١٨١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأطعمة، باب من أكل حتى شبع، ح: ٥٣٨١، الفتح (٩/ ٤٣٧). وأخرجه مسلم في صحيحه، أيضاً (٣/ ١٦١٢)، كتاب الأشربة، ح: ٢٠٤٠.

٢ ـ حديث عبد الرحمن بن أبي بكر[(١)] قال: كنا مع النبي ﷺ ثلاثين ومائة، فقال النبي ﷺ: «هل مع أحد منكم طعام؟» الحديث، وفيه: «فأكلنا أجمعون وشبعنا»[(٢)].

٣ ـ حديث عائشة، قالت: «توفي النبي ﷺ حين شبعنا من الأسودين: التمر والماء»[(٣)].

فهذه الأحاديث وغيرها مما في معناها تفيد جواز الشبع أحياناً، كما نقل ابن حجر عن ابن بطال[(٤)] قوله: في هذه الأحاديث جواز الشبع، وأنّ تركه أحياناً أفضل، واستشهد بحديثي سلمان، وأبي جحيفة المتقدمين[(٥)]. وقال القرطبي: فيه دليل على جواز الشبع خلافاً لمن كرهه مطلقاً، لكن الذي يكره منه ما يزيد على الاعتدال فيثقل المعدة ويثبط صاحبه عن الصلوات والأذكار، المضر للإنسان بالتخم وغيرها، ويفضي إلى البطر، والأشر، والنوم والكسل، وقد تنتهي كراهته إلى التحريم، بحسب ما يترتب عليه من المفسدة[(٦)].

وقال ابن القيم، بعد أن تكلم عن حديث المقدام بن معدي كرب، وتكلم عن الشبع ومضاره، قال: هذا إذا كان دائماً، وأكثرياً، أما إذا كان بعض الأحيان، فلا بأس به، فقد شرب أبو هريرة بحضرة النبي ﷺ، قلت: بل

---

(١) عبد الرحمن بن عبد الله بن عثمان، القرشي التيمي، أمه أم رومان، وهو شقيق عائشة أم المؤمنين، تأخر إسلامه إلى قبيل الفتح، وشهد اليمامة والفتوح، وسكن المدينة ومات قرب مكة فحمل إليها ودفن فيها سنة ٥٣هـ، وقيل بعد ذلك. انظر: الاستيعاب (٢/ ٨٢٤)، وأسد الغابة (٣/ ٣٦٢).

(٢) أخرجه البخاري في الكتاب والباب السابقين، ح: ٥٣٨٢.

(٣) أخرجه البخاري، في الكتاب، والباب السابقين، ح: ٥٣٨٣. انظر: الفتح (٩/ ٤٣٧، ٤٣٨).

(٤) علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال أبو الحسن القرطبي البكري المالكي ويعرف بابن اللجام، أصله من قرطبة، له شرح على صحيح البخاري، وكتاب في الزهد والرقائق. توفي سنة ٤٤٩هـ. انظر: ترتيب المدارك (٨/ ١٦٠)، والديباج (٢/ ١٠٥)، وسير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٧).

(٥) الفتح (٩/ ٤٣٨).

(٦) المفهم (٥/ ٣٠٧)، وفيه تصرف.

وبأمره، من اللبن حتى قال: والذي بعثك بالحق لا أجد له مسلكاً[1]، وأكل الصحابة بحضرته مراراً حتى شبعوا. قال: والشبع المفرط يضعف القوى والبدن، وإن أخصبه، وإنما يقوىٰ البدن بحسب ما يقبل من الغذاء لا بحسب كثرته[2].

هذا بعض ما ورد في كمية الطعام والشراب، وبه يتضح أن أكمل أنواع الطعام ما كان بقدر ثلث البطن، وأن اعتياد الشبع الدائم مكروه جداً، وأنه لا مانع من الشبع إذا لم يثقل عن الطاعة، ولم يضر بالمعدة والأمعاء، ولم يُتخذ عادة غالبة.

أما علاقة هذا بالدواء الوقائي فمن جهة أن المحافظة على الهدي النبوي في الطعام، من حيث نوعه، وكميته، يجنب الإنسان الوقوع في كثير من الأدواء التي يمكن أن تنجم، إما من تناول الخبيث من الطعام، أو من الإكثار من الطعام. قال البغدادي عند كلامه على حديث المقدام: وهذا باب صحيح من أبواب حفظ الصحة[3]. ونقل ابن حجر عن القرطبي قوله: لو سمع بقراط[4] بهذه القسمة، لعجب من هذه الحكمة[5]. يعني القسمة الواردة في حديث المقدام بن معدي كرب. ونقل البغدادي عن بقراط، أن من أسباب استدامة الصحة ترك الامتلاء من الطعام والشراب[6]. وقال الغزالي[7] في

(١) أخرجه البخاري في كتاب الرقائق، باب كيف كان عيش النبي ﷺ وأصحابه، ح: ٦٤٥٢. الفتح (١١/ ٢٦٨).

(٢) زاد المعاد (٤/ ١٨، ١٩).

(٣) الطب النبوي ص٣٩.

(٤) بقراط، ويقال أبقراط بن إيراقليدس بن أبقراط بن غنوسيديقوس، الطبيب الفيلسوف اليوناني، تعلم صنعة الطب من أبيه وجده وأصبح علامة زمانه فيها، وكان ينشر علم الطب، وجعل له يميناً وقسماً، وله فيه وصية قيمة، له عدة مصنفات منها كتاب الأجنة، وكتاب طبيعة الإنسان، عاش ٩٥ سنة. له ترجمة ضافية في عيون الأنباء ص٤٣، وما بعدها، وفي طبقات ابن جلجل ص١٦، وما بعدها، وانظر: الفهرست ص٤٥٥.

(٥) فتح الباري (٩/ ٤٣٩).

(٦) الطب النبوي ص٤٠.

(٧) محمد بن محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، أحد الأذكياء، صنف في فنون متعددة، من تصانيفه: المستصفى، والبسيط، توفي سنة ٥٠٥هـ، وكان ميلاده سنة ٤٥٠هـ. ترجمته في: طبقات الإسنوي (٢/ ١١١)، وابن هداية الله ص١٩٢، والبداية والنهاية (١٢/ ١٨٥).

الإحياء: ذكر هذا الحديث، يعني حديث المقدام، لبعض الفلاسفة فقال: ما سمعت كلاماً في قلة الأكل أحكم من هذا[1]. وقال ابن حجر: لا شك أن أثر الحكمة في الحديث المذكور واضح[2].

هذا وقد ثبت لدى الأطباء حديثاً، مخاطر جمة من اعتياد كثرة الأكل؛ فإتخام المعدة بالطعام يؤدي إلى إحداث تلبك[3] معدي ومعوي، لا تجدي معه المهضمات، كما قد يؤدي إلى عودة الطعام إلى المريء، وحدوث ألم شديد في المعدة، أو حرقة وجشاءات، عند المصابين بفتق المعدة[4].

فائدتان:

الفائدة الأولى: ورد في الهدي النبوي أنه ﷺ: «كان إذا أراد أن يأكل غسل يديه»[5]. وهذا واضح الدلالة في الاهتمام بالصحة الوقائية، إذ أنّ اليد لا تخلو من تلويث لكثرة مباشرتها الأشياء، فكان من تمام الحكمة غسلها وتنظيفها عند إرادة الأكل، حتى لا يدخل الإنسان في بطنه ما لا يأمن ضرره، وهذا الأمر أعني غسل اليد قبل الأكل محل اهتمام أطباء الصحة الوقائية، حيث يؤكدون على ضرورة غسل اليد قبل الأكل لأنها غالباً ما تكون حاملة لنوع من (الميكروب).

والفائدة الثانية: من الإرشاد النبوي في شأن الطعام ألا يؤكل في شدة

(١) إحياء علوم الدين (٣/ ٩٤). (٢) فتح الباري (٩/ ٤٣٩).

(٣) من اللبْك وهو الخلط، ومثله التلبيك. انظر: القاموس ص١٢٢٩.

(٤) وصايا طبيب د. حسان باشا ص٦٤.

(٥) أخرجه النسائي (١/ ١٥٢)، كتاب الطهارة، باب ١٦٤، ١٦٥، ح: ٢٥٦، ٢٥٧. من حديث عائشة رضي الله عنها قال الألباني عن إسناده: وهذا إسناد صحيح رجاله ثقات، رجال الشيخين غير محمد بن عبيد... الكوفي، وهو صدوق، قال: وتابعه سويد بن نصر، كما في النسائي في الكبرى، وسويد بن نصر ثقة، وتابعه علي بن إسحاق... وتابعه محمد بن بكر... أخرجه أحمد (٦/ ١١٨، ١١٩) قال: فالحديث على شرطهما، أي البخاري، ومسلم، وقد صححه ابن حبان. قال بعد ذلك: وهذا حديث عزيز جيّد، فيه سنية غسل اليدين قبل الطعام، فهو يغني عن الحديث المشهور في الباب بلفظ: «بركة الطعام الوضوء قبله وبعده»، وقد تكلمنا عليه في الأحاديث الضعيفة رقم ١٦٨. انظر: السلسلة الصحيحة (١/ ٦٧٤، ٦٧٥).

حرارته، فقد ورد عن أسماء ﷺ أنها كانت إذا ثردت طعاماً غطته شيئاً حتى يذهب فوره، ثم تقول: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنه أعظم للبركة»، يعني الطعام الذي ذهب فوره(١).



(١) أخرجه الدارمي (٢/ ١٠٠)، وابن حبان، انظر: الإحسان (١٢/ ٥) ح(٥٢٠٦)، والحاكم (٤/١١٨)، والبيهقي (٧/ ٢٨٠). وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي. وقال في مجمع الزوائد (٥/ ١٩): رواه أحمد بإسنادين، أحدهما منقطع، وفي الآخر ابن لهيعة، وحديثه حسن وفيه ضعف. لكن الراوي عنه هنا ابن المبارك. قال: ورواه الطبراني وفيه قرة بن عبد الرحمن وثقه ابن حبان وغيره، وضعفه ابن معين وغيره، وبقية رجاله رجال الصحيح. واعترض الألباني على الحاكم بأنّ في الإسناد قرة بن عبد الرحمن، لم يحتج به مسلم، وإنما أخرج له في الشواهد كما صرح بذلك الذهبي نفسه في الميزان (٣/ ٣٨٨)، ثم هو نفسه ضعيف من قبل حفظه، ولكن لم ينفرد به، فقد تابعه عقيل بن خالد عن ابن شهاب به، أخرجه أحمد (٦/ ٣٥٠). وقال عن إسناد أحمد: وهذا إسناد صحيح، من طريق عبد الله، وهو ابن المبارك. ثم قال: وقد صح عن أبي هريرة ﷺ أنه قال: لا يؤكل الطعام حتى يذهب بخاره. أخرجه البيهقي بإسناد صحيح كما في الإرواء (٢٠٣٨)، وانظر: السلسلة الصحيحة (١/ ٦٧٦، ٦٧٧).

الفصل الثاني

التدابير الوقائية التي تضمنتها تعاليم الإسلام في جانب السكن

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: إطفاء النار عند النوم.

المبحث الثاني: إغلاق الأبواب وكف الصبيان.

المبحث الأول

إطفاء النار عند النوم

والكلام في هذا المبحث في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

الأحاديث الواردة في هذا الشأن

وردت في السنة النبوية أحاديث عديدة في الأمر بإطفاء النار منها:

١ ـ حديث أبي موسى الأشعري ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «إنّ هذه النار إنما هي عدو لكم فإذا نمتم فأطفئوها عنكم»(١).

٢ ـ حديث ابن عمر ﷺ أنّ النبي ﷺ قال: «لا تتركوا النار في بيوتكم حين تنامون»(٢).

٣ ـ حديث جابر ﷺ المتقدم عن النبي ﷺ أنه قال: «غطوا الإناء» الحديث، وفيه: «وأطفئوا السراج، فإن الشيطان لا يحل سقاءً، ولا يفتح باباً، . . . فإن الفويسقة(٣) تضرم(٤) على أهل البيت بيتهم». وفي أخرى: «تضرم

---

(١) رواه البخاري في صحيحه كتاب الاستئذان، باب لا تترك النار في البيت عند النوم، ح: ٦٢٩٤. الفتح (١١/٨٨). ورواه مسلم في صحيحه (٣/١٥٩٦)، كتاب الأشربة، باب الأمر بتغطية الإناء وإيكاء السقاء، ح: ٢٠١٦.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، الكتاب والباب ذاتهما، ح: ٦٢٩٣. ورواه مسلم (٣/١٥٩٦)، الكتاب والباب ذاتهما، ح: ٢٠١٥.

(٣) هي الفأرة، قيل سميت بذلك لخروجها من جحرها على الناس، وقيل لكثرة خبثها، انظر: القاموس ص١١٨٥، والمصباح المنير (٢/٤٧٣).

(٤) من ضرم كفرح، يقال: ضرمت النار إذا اشتعلت، أضرمها، وضرمها، واستضرمها إذا أوقدها، فاضطرمت وتضرمت. القاموس ص١٤٦٠، والمصباح المنير (٢/٣٦١).

على أهل البيت ثيابهم»، وفيه من طريق أخرى: «وأطفئوا مصابيحكم»، وفي أخرى: «وأطفئوا المصابيح عند الرقاد، فإن الفويسقة ربما اجترت الفتيلة فأحرقت أهل البيت».

٤ ـ حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: جاءت فأرة فأخذت تجر الفتيلة، فذهبت الجارية تزجرها، فقال نبي الله ﷺ: «دعيها»، فجاءت بها فألقتها بين يدي رسول الله ﷺ على الخمرة التي كان قاعداً عليها، فأحرقت منها مثل موضع درهم فقال ﷺ: «إذا نمتم فأطفئوا سرجكم، فإن الشيطان يدل مِثل هذه على هذا فيحرقكم»[١].

هذه بعض النصوص النبوية الدالة على إطفاء النار عند النوم وهي مشتملة على تدبير وقائي هام وهو ما يعرف اليوم بوسائل السلامة، والتي منها التأمين ضد الحرائق.

المطلب الثاني

حكم إطفاء النار عند النوم

تضمنت الأحاديث النبوية سالفة الذكر أوامر بإطفاء النار، ونواهي عن تركها موقدة، في قوله ﷺ: «فإذا نمتم فأطفئوها»، «وأطفئوا السراج»، «وأطفئوا مصابيحكم» «لا تتركوا النار في بيوتكم حين تنامون». والأصل في الأمر أن يحمل على الوجوب إلا إذا ورد ما يصرفه إلى غيره من كتاب أو سنة أو إجماع. وكذلك الأصل في النهي أن يحمل على التحريم ما لم يصرفه دليل شرعي إلى غيره، وتقدم عند الكلام على تغطية الأواني.

وبناءً على هذه القاعدة فإنه يجب إطفاء النار، والسرج، عند النوم، ويحرم تركها ما لم يقم دليل يعتمد عليه في صرف الوجوب أو التحريم. وقد تقدم كلام ابن دقيق العيد في هذا عند الكلام على حكم تغطية الإناء، وقول القرطبي، وابن حجر. لكن هنا نقل ابن حجر عن القرطبي ما يشعر بالوجوب،

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٠٨/٥)، كتاب الأدب، باب في إطفاء النار بالليل، ح: ٥٢٤٧. وأخرجه ابن حبان برقم ٥٥١٩ من الإحسان (٣٢٧/١٢). وأخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ٢٨٥، ٢٨٤)، وقال: صحيح الإسناد ووافقه الذهبي. وقال الألباني في السلسلة الصحيحة (٣/ ٤١٣): هو على شرط مسلم.

كقوله: في هذه الأحاديث أن الواحد لو بات ببيت ليس فيه غيره، وفيه نار، فعليه أن يطفئها قبل نومه، أو يفعل بها ما يؤمن معه الاحتراق، وكذا إن كان في البيت جماعة، فإنه يتعين على بعضهم، وأحقهم بذلك آخرهم نوماً، فمن فرّط في ذلك كان للسنة مخالفاً ولأدائها تاركاً[1]. والتزم ابن حزم ما ألزمه به ابن دقيق، وتقدم نقله، فقال في المحلى: وفرض على من أراد النوم ليلاً أن يوكي قربته، ويخمر آنيته، ولو بعود يعرضه عليها، ويذكر اسم الله تعالى على ما فعل من ذلك، وأن يطفئ السراج، ويخرج النار من بيته جملة، إلا أن يضطر إليها، لبرد، أو لمرض، أو لتربية طفل، فمباح له ألا يطفئ ما احتاج إليه من ذلك. واستدل بظواهر الأحاديث[2].

ولا شك أن القول بوجوب إطفاء النار عند النوم، أقوى القولين، وذلك لما يلي:

أولاً: للقاعدة الأصولية المتقدم ذكرها، والتي تفيد أن الأصل حمل الأوامر الشرعية على الوجوب، والنواهي على التحريم، ولا يعدل عن ذلك الأصل، إلا بدليل شرعي تقوم به الحجة، ولم يذكر من ذهب إلى القول بعدم الوجوب دليلاً يصلح لصرف الأمر أو النهي عن مقتضاه.

ثانياً: إن الأمر بإطفاء النار، والنهي عن تركها في البيت من غير إطفاء، قد ورد في أحاديث عديدة، مما يدل على أهمية هذا الأمر، وهذا من شأنه أن يدعم القول بالوجوب.

ثالثاً: وصف النبي ﷺ النار بأنها عدو لنا، والعدو يجب الحذر منه، وسد السبل المؤدية إلى تمكنه من المسلم. ووجه عداوة النار واضح، وهو أنها متى أضرمت في البيت أدت إلى هلاك الأنفس والأموال، وهذا شأن العدو[3].

رابعاً: إن ترك النار في البيت، مع احتمال اشتعالها فيه، تفريط واضح، ولا يجوز التفريط في الأنفس والأموال، ولا التهاون في الحفاظ عليها، وهذا واضح والحمد لله.

---

(١) فتح الباري (١١/ ٨٩).

(٢) المحلى (٧/ ٥١٨).

(٣) وانظر: عارضة الأحوذي (٨/ ٤).

المطلب الثالث

الحكمة من إطفاء النار

لا شك أن أوامر الشرع ونواهيه مشتملة على حكم عظيمة، قد تخفى على المسلم، وقد يعلم بعضها. غير أن قبول المسلم لشرع الله تعالى لا يتوقف على معرفة الحكمة، بل على مجرد معرفة أن ذلك من شرع الله، ولا بأس بعد ذلك بالبحث عن الحكم والعلل، لأجل الاطلاع على حكم الشرع وأسراره، من باب ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠]. والأمر بإطفاء النار ظاهر الحكمة، بل قد نص عليها صاحب الشرع، وهي الحفاظ على الأموال والأرواح من الاحتراق. قال ابن حجر عن قوله ﷺ: «فإن الشيطان يدل مثل هذه على هذا فيحرقكم»، قال: وفي هذا بيان سبب الأمر أيضاً، وبيان الحامل للفويسقة، وهي الفأرة، على جر الفتيلة، وهو الشيطان فيستعين، وهو عدو الإنسان، عليه بعدو آخر، وهي النار أعاذنا الله بكرمه من كيد الأعداء، إنه رؤوف رحيم. اهـ[١].

وبناءً على هذا فإنه إذا كانت العلة في إطفاء السراج الحذر من جر الفويسقة الفتيلة، فمقتضاه أن السراج إذا كان على هيئة لا تصل إليها الفأرة، لا يُمنع إيقاده، كما لو كان على منارة من نحاس أملس، لا يمكن الفأرة الصعود إليه، أو يكون مكانه بعيداً عن موضع يمكنها أن تثب منه إلى السراج[٢].

ومن الحكم أيضاً، ما يفيده الأمر العام الوارد في حديثي ابن عمر، وأبي موسى رضي الله عنهما من كونه: تتطرق منه مفسدة أخرى غير جر الفتيلة، كسقوط شيء من السراج على بعض متاع البيت، وكسقوط المنارة فينثر السراج إلى شيء من المتاع فيحرقه، فيحتاج إلى الاستيثاق من ذلك، فإذا استوثق بحيث يؤمن معه الاحتراق، فيزول الحكم بزوال علته[٣].

---

(١) فتح الباري (١١/٨٩).

(٢) من كلام ابن دقيق العيد كما نقله عنه ابن حجر في الفتح (١١/٨٩).

(٣) أفاده ابن دقيق، المصدر والصفحة.

فمن الحكم الظاهرة إذاً في الأمر بإطفاء النار ما يخشى من اشتعالها في البيت.

ولا شك أن هذا يشمل النار المعهودة، والمصابيح التي تنار بأنواع الوقود، والأدوات الكهربية، وغير ذلك مما يخشى منه الاحتراق، فيطفئ المسلم ما يمكن إطفاؤه، ويؤمن ما يمكن تأمينه بوسائله المعهودة، وحينئذٍ تتحقق الحكمة التي قصد إليها صاحب الشرع من الحفاظ على الأنفس والأموال، وعدم التفريط في سلامتها.

وإلى هذا أشار القرطبي في كلامه المتقدم: فعليه أن يطفئها قبل نومه، أو يفعل بها ما يؤمن معه الاحتراق. وكذا قول النووي: هذا عام يدخل فيه نار السراج، وغيرها، وأما القناديل المعلقة في المساجد وغيرها، فإن خيف حريق بسببها دخلت في الأمر بالإطفاء، وإن أمن ذلك، كما هو الغالب، فلا بأس بها لانتفاء العلة، لأن النبي ﷺ علل الأمر بالإطفاء في الحديث... بأن الفويسقة تضرم على أهل البيت بيتهم، فإذا انتفت العلة زال المنع[1].

والمقصود أن الشرع قصد إلى وقاية المسلم، وأهله وماله، وبأي وسيلة تحققت هذه الغاية حصل المراد، والله أعلم.



(١) شرح مسلم للنووي (١٣/ ١٨٧).

المبحث الثاني

إغلاق الأبواب وكف الصبيان

كف الصبيان، وإغلاق الأبواب، كلاهما من باب الاحتياطات الوقائية التي نصّ عليها الشرع الحنيف، ففي حديث جابر المتقدم قول النبي ﷺ: «وأغلقوا الأبواب، فإنّ الشيطان لا يفتح باباً»، وفيه من طريق أخرى: «إذا كان جُنح[١] الليل، أو أمسيتم فكفّوا[٢] صبيانكم[٣]، فإن الشيطان ينتشر حينئذ، فإذا ذهب ساعة من الليل فخَلوهم[٤]، وأغلقوا الأبواب، واذكروا اسم الله، فإن الشيطان لا يفتح باباً مغلقاً»، وفي رواية: «لا ترسلوا فواشيكم[٥] وصبيانكم إذا غابت الشمس، حتى تذهب فحمة[٦] العشاء». وفي رواية البخاري: «إذا استجنح الليل ـ أو كان جنح الليل ـ فكفوا صبيانكم فإن الشياطين تنتشر حينئذ،

---

(١) جنح، يجنَح، ويجنُح، ويجنِح، من باب فتح، ونصر، وضرب، جنوحاً: أي مال. وجنوح الليل: إقباله. انظر: الصحاح (١/ ٣٦٠). والقاموس، ص٢٧٦).

(٢) أي: امنعوهم، تقول كففت الرجل عن كذا إذا منعته، فكفّ هو. الصحاح (٤/ ١٤٢٣).

(٣) الصبي الغلام، والجمع صِبية وصبيان، والجارية صَبية والجمع صَبايا، ويقال صبي بيّن الصِبا، بالكسر والقصر، وبيّن الصَباء بالفتح والمد. انظر: الصحاح (٦/ ٢٣٩٨).

(٤) قال في الفتح (٦/ ٣٩٣): كذا للأكثر بفتح الخاء المعجمة، وللسرخسي بضم الحاء المهملة.

(٥) الفواشي كل منتشر من المال، كالإبل والغنم، وسائر البهائم، وغيرها، وهي جمع فاشية، لأنها تفشو: أي تنتشر في الأرض. وقد يقال أفشى، وأمشى، وأوشى، بمعنى واحد، إذا كثرت مواشيه. انظر: الصحاح (٦/ ٢٤٥٥)، والمفهم (٥/ ٢٨١، ٢٨٢). وشرح مسلم للنووي (١٣/ ٢٧٠).

(٦) فحمة العشاء: الظلمة والسواد الذي فيه، وقيل المراد: إقبال الليل، وأول ظلامه. ويقال للظلمة التي بين صلاتي المغرب والعشاء، الفحمة. وللتي بين العشاء والفجر، العسعسة. انظر: الصحاح (٥/ ٢٠٠)، والقاموس، ص١٤٧٧، وشرح النووي (١٣/ ١٨٦).

فإذا ذهب ساعة من العشاء فخلوهم، وأغلق بابك، واذكر اسم الله»، وفي رواية: «أجيفوا[1] الأبواب، واكفِئوا[2] صبيانكم عند العشاء، فإن للجن انتشاراً، وخطفة»[3].

فهذه الآداب النبوية فيها الوقاية من شر الشياطين وأذاهم، فإن الشيطان لا يفتح باباً مغلقاً، ولا يضر الصبية إذا كفهم ذووهم في الوقت المشار إليه في الحديث. وهذا باب من الوقاية الصحية لا يناله إلا من اهتدى بهدي النبوة. وخص الصبية، والله أعلم، لبعدهم عن ذكر الله، ولتلبسهم بالنجاسة التي تحبها الشياطين غالباً. والحكمة في انتشار الشياطين حينئذ، أن حركتهم في الليل أمكن منها في النهار، لأن الظلام أجمع للقوى الشيطانية من غيره[4].

قال القرطبي: بعد إيراد الأحاديث المتقدمة: وقد تضمنت جملة هذه الأحاديث، أن الله تعالى قد أطلع نبيه ﷺ على ما يكون في هذه الأوقات من المضار، من جهة الشياطين والفأر، والوباء. وقد أرشدنا النبي ﷺ إلى ما يُتقى من ذلك، فليبادر الإنسان إلى فعل تلك الأمور، ذاكراً الله تعالى، ممتثلاً أمر نبيه ﷺ وشاكراً لله تعالى على ما أرشدنا إليه وأعلمنا به، ولنبيه ﷺ على تبليغه ونصحه، فمن فعل ذلك لم يصبه من شيء من ذلك ضرر، بحول الله وقوته وبركة امتثال أوامره ﷺ وجازاه عنا أفضل ما جازى نبياً عن أمته فلقد بلغ ونصح[5].



(١) أي: ردوا، تقول: أجفت الباب أي رددته. انظر: الصحاح (٤/ ١٣٣٩).
(٢) في الفتح (٦/ ٤١٠): بهمزة وصل وكسر الفاء، ويجوز ضمها، بعدها مثناة، أي ضموهم إليكم، والمعنى امنعوهم من الحركة في ذلك الوقت. وفي الصحاح (١/ ٦٧): كفأت القوم كفأً ـ بإسكان الفاء ـ إذا أرادوا وجهاً فصرفتهم إلى غيره، فانكفئوا أي رجعوا.
(٣) من خطف يخطف، من باب فرح، أي اجتذبه بسرعة. انظر: لسان العرب (٩/ ٧٥).
(٤) انظر: الفتح (٦/ ٣٩٣).
(٥) المفهم (٥/ ٢٨٢).

الفصل الثالث

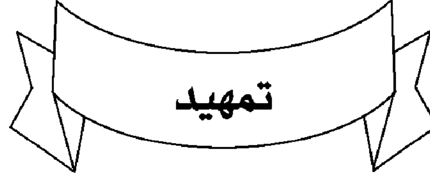
الملامح الوقائية التي تضمنتها تعاليم الإسلام في جانب الطهارة وخصال الفطرة

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الملامح الوقائية في باب الأمر بإزالة النجاسة.

المبحث الثاني: الملامح الوقائية في باب رفع الحدث.

المبحث الثالث: الملامح الوقائية في خصال الفطرة.



تمهيد

كثير من الأحكام الشرعية تضمنت معاني وقائية بجانب مهمتها الرئيسة التي هي تحقيق العبودية الخالصة لله تعالى وما يتبع ذلك من تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة.

فالطهارة والصلاة والصيام والحج والجهاد كلها لا تخلو من جانب صحي، وإن كان لا يجوز أن تفسر هذه الأحكام بذلك، ولكن هذا لا ينفي أن تتضمن شيئاً من المعاني الصحية، ولست بصدد استقصاء ذلك هنا، فإن هذا يستوعب رسالة منفردة، وقد كتبت في ذلك رسالة علمية في هذا العصر[1].

وإنما قصدي بيان أن الشرع قد اشتمل، ضمن دعوته الإصلاحية الشاملة على تدابير وقائية هامة، بجانب مهمته الرئيسة. ورأيت أن أقتصر هنا في هذا الفصل على الملامح الوقائية في جانب الطهارة، وخصال الفطرة.

والكلام على هذه الملامح في المباحث التالية:

---

(١) الوقاية الصحية على ضوء الكتاب والسنة، تأليف لؤلؤة بنت صالح، نشر دار ابن القيم بالمملكة العربية السعودية.

المبحث الأول

الملامح الوقائية في باب الأمر بإزالة النجاسة

من المعلوم لدى كل مسلم أن الشرع قد أمر بإزالة النجاسة عن الثوب، والبدن، والمحل، وأوجب اجتنابها، وحرم ملابستها، وجعل ذلك شرطاً لصحة بعض العبادات. بل على المؤمن مجانبة النجاسة مطلقاً، أعني وإن لم يكن في حالة عبادة. وهذا فيه ملمح وقائي، وجانب صحي واضح وبيّن، إذا علم أن أكثر النجاسات، إن لم تكن كلها، لا تخلو من تلوّث مضر بالصحة، وإذا لم يجانب الإنسان النجاسات؛ فإنه عرضة للإصابة بأمراض مختلفة. والمؤمن يسلم من هذا كله، ببركة اتباع الشرع، فإذا كان الطب الحديث يقرر ضرورة اجتناب القاذورات، لما تسببه من أخطار على صحة الإنسان، فإن المسلمين قد عرفوا ذلك منذ بعثة النبي ﷺ بأكمل دين، وأهدى سبيل، ولله الحمد والمنة.

وهناك أمثلة عديدة يتضح بها الجانب الوقائي في الأمر بمجانبة النجاسة، أكتفي بذكر ثلاثة منها، في المطالب التالية:

المطلب الأول

عدم استخدام اليد اليمنى في التخلص من النجاسة

جاء الشرع الحنيف بمنع استخدام اليد اليمنى في إزالة النجاسة، وخاصة نجاسة البول والغائط، وهذا وإن كان لشرف اليمين، إلّا أنه تنبيه على الجانب الوقائي أيضاً، من حيث أنّ اليد المباشرة، قد تنقل شيئاً من القذر والأذى، واليد اليمنى هي التي ستباشر الطعام، فكان استخدامها لإزالة القذر، أشد في التعرض للإصابة بالأضرار، فمنع، مع ما في المنع من حكم أخرى.

وقد دل على هذا الحكم أحاديث منها:

١ ـ حديث سلمان رضي الله عنه قال: لقد نهانا ـ أي النبي ﷺ ـ. . . أن نستنجي باليمين[١].

٢ ـ حديث أبي قتادة رضي الله عنه مرفوعاً: «لا يمسكنّ أحدكم ذكره بيمينه، وهو يبول، ولا يتمسح من الخلاء بيمينه»[٢].

المطلب الثاني

النهي عن استخدام العظام، والروث في إزالة النجاسة

من سماحة الإسلام وكماله أن أباح إزالة النجاسة، أعني نجاسة البول والغائط، في محلهما بغير الماء، ولكن بشرط أن يكون ذلك بطاهر، منقٍ غير محترم.

والذي يتعلق بالجانب الوقائي من هذه المسألة، ما ورد في السنة من منع استخدام العظام، وروث الحيوان، في إزالة النجاسة. وقد ورد هذا الأمر في آثار عديدة منها:

قوله ﷺ: «لا تأتني بعظم ولا روث». ونهيه عن الاستنجاء برجيع أو بعظم، وعن التمسح بعظم أو ببعر ونحو ذلك، كنهيه ﷺ «عن الاستطابة بعظم أو روث»[٣].

ويتضح الاستشهاد بهذه الأخبار بمعرفة علة النهي. وخلاصة الكلام في هذا أن العظام لا تخلو، إمّا أن تكون نجسة، لكونها عظام ميتة، أو عظام حيوان غير مأكول اللحم، وهنا تكون العلة هي النجاسة. وأمّا أن تكون مذكاة من حيوان مأكول اللحم، فهنا العلة كونها طعام إخواننا من الجن، كما قال ﷺ، حينما سأله أبو هريرة: ما بال العظم والروثة؟

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (١/٢٢٣)، كتاب الطهارة، باب الاستطابة، ح: ٢٦٢.

(٢) المصدر نفسه (١/٢٢٥)، باب النهي عن الاستنجاء باليمين، ح: ٢٦٧.

(٣) انظر: صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب الاستنجاء بالحجارة، ح: ١٥٥، انظر: الفتح (١/٣٠٧)، وصحيح مسلم (١/٢٢٣، ٢٢٤)، ح: ٢٦٢، ٢٦٣. والنسائي في كتاب الطهارة (١/٤٠)، باب النهي عن الاستطابة بالعظم، ح: ٣٩.

فقال ﷺ: «هما من طعام الجن»[1]. وأما الروث، فكذلك، إن كان نجساً، فلنجاسته، وإن كان طاهراً، فلأنه طعام دواب الجن، كما قال النبي ﷺ للجن: «لكم كل عظم ذكر اسم الله عليه، يقع في أيديكم أوفر ما يكون لحماً، وكل بعرة علف لدوابكم»، ثم قال ﷺ: «فلا تستنجوا بهما، فإنهما طعام إخوانكم»[2].

والذي يرتبط بالجانب الوقائي في المسألة، هو ما إذا كان النهي لنجاسة العظام، أو الروث، والتي لا تخلو غالباً من تلوث بالأحياء الدقيقة (ميكروبات)، والتي تنتقل منها إلى الإنسان مما يجعله عرضة للإصابة بالأمراض، واستجابة المسلم لهذا الحكم الشرعي توفر له قسطاً من الأمن من الأمراض، التي تنتقل عن طريق مباشرة المنهي عنه. وهذا من مظاهر عناية الشرع بصحة الإنسان البدنية، وهو وإن كان قد جاء ضمناً وتبعاً، إلا أنّ الجانب الوقائي ظاهر فيه.

المطلب الثالث

النهي عن تلويث مجامع الناس

وهذا من الآداب الشرعية التي تتضمن جانباً وقائياً. وقد ورد فيه النهي في قول النبي ﷺ: «اتقوا اللّعانين، قالوا: وما اللعانان يا رسول الله؟ قال: «الذي يتخلى في طريق الناس، أو في ظلهم». وفي لفظ: «اتقوا الملاعن الثلاثة: البراز في الموارد، وقارعة الطريق، والظل»[3].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب ذكر الجن، ح: ٣٨٦٠، الفتح (٧/ ٢٠٨).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (١/ ٣٣٢)، كتاب الصلاة، باب الجهر بالقراءة في الصبح والقراءة على الجن، ح: ٤٥٠.

(٣) رواه مسلم في صحيحه (١/ ٢٢٦)، من حديث أبي هريرة، باللفظ الأول، كتاب الطهارة، باب النهي عن التخلي في الطرق والظلال، ح: ٢٦٩. ورواه أبو داود (١/ ٢٨)، كتاب الطهارة، باب المواضع التي نهي النبي ﷺ عن البول فيها، ح: ٢٥. بلفظ اللاعنين. وباللفظ الثاني رواه أبو داود من حديث معاذ رضي الله عنه في الموضع نفسه، ح: ٢٦. وذكر ابن حجر في بلوغ المرام (١/ ١٢٠)، مع سبل السلام، أن فيه ضعفاً، وقال الصنعاني: لأنه من رواية أبي سعيد الحميري، ولم يدرك معاذاً، فيكون منقطعاً. =

ولا شك أن العلة في النهي، مركبة من أمرين:

الأول: اتقاء لعن الناس، وربما اتقاء دعائهم على الفاعل، وأعظم من ذلك، اتقاء لعنة الله ﷻ.

والأمر الثاني: عدم إيذاء المسلمين، الذي حرمه الله، وهذا الأذى يتحقق إما بإصابتهم النجاسة، أو الروائح الكريهة، المؤذية، أو انتقال الأمراض إليهم. خاصة في حال الموارد، فإن المعروف لدى الأطباء، أن الرياح تحمل جزيئات البراز، والتي غالباً ما تكون ملوثة ببعض (الميكروبات)، وتلقيها في المياه المكشوفة، مما قد يعرض شارب ذلك الماء للإصابة بأمراض خطيرة، وهذا الأخير هو الجانب الوقائي في هذه المسألة، والله أعلم.



= **قلت**: وبذلك أعلّه المنذري في الترغيب (١/ ٨٣)، وابن حجر في التلخيص (٢/ ١١٥)، وبجهالة الحميري هذا أيضاً، وصححه الحاكم في المستدرك (١/ ١٦٧)، ووافقه الذهبي، ثم الحديث حسنه الألباني بشواهده كما في إرواء الغليل (١/ ١٠٠).

والمراد باللاعنين: الأمرين الجالبين اللعن، الحاملين الناس عليه، والداعيين إليه، وقد يكون اللاعن، بمعنى الملعون، فاعل بمعنى مفعول، كما قالوا: سر كاتم أي مكتوم، وعيشة راضية، أي مرضية، والمعنى اتقوا الأمرين الملعون فاعلهما، أما على رواية مسلم، فالمعنى اتقوا فِعْل اللعانين، أي صاحبي اللعن، وهما اللذان يلعنهما الناس في العادة. انظر: معالم السنن مع أبي داود (١/ ٢٨)، ومسلم بشرح النووي (٣/ ١٦١).

المبحث الثاني

الملامح الوقائية في باب رفع الحدث

معلوم أن رفع الحدث في الشرع يكون أصالة بأحد أمرين، هما: الغسل، ويرفع الحدثين؛ الأصغر، والأكبر. والوضوء؛ للحدث الأصغر فقط. وليس المقصود بيان أحكام الغسل، والوضوء، فذلك أمر معلوم، ومبسوط في كتب الفقه، ولكن المراد هنا بيان ما يتضمنه الغسل، والوضوء، من فوائد صحية، بجانب فائدتهما الأصلية، التي هي صحة العبادة. ومما لا شك فيه أن تعاهد المؤمن جسمه؛ بغسله بالماء الطاهر، إما كله كما في الغسل، وإمّا بعضه كما في الوضوء، مما لا يمكن إنكار فوائده الصحية، لأن من شأن ذلك التنظيف أن يزيل القاذورات، والأتربة، والأوساخ، التي يضر بقاؤها بصحة الجسم، وأن يزيل، قبل ذلك، النجاسات التي لا بد من إزالتها قبل الشروع في الطهارة.

وقد كتب بعض الأطباء عن أهمية الوضوء، ومثله الغسل، من الناحية الطبية الوقائية، وكان مما أفاده: أن من حكمة الشرع الحنيف أن كانت أعضاء الوضوء هي أجزاء الجسم الظاهرة، والأكثر تعرضاً من غيرها، للعوامل الجوية، ويعتبر غسل هذه الأعضاء المعرّضة للغبار والجراثيم المنتشرة في الجو من أهم أسس الطب الوقائي، حيث تصبح هذه الأجزاء المكشوفة نظيفة، وبغسلها يتخلص الجسم من الروائح الكريهة الناتجة من العرق، أو بقايا الإفرازات الأخرى الضارة، والجراثيم والحشرات، وهذا ما اهتدى إليه الطب الوقائي الحديث أخيراً، إذ أخذ الأطباء يبحثون في تأثيرات عملية الغسل المتكرر لأجزاء الجسم المكشوفة، وتأكد لديهم أن فيها وقاية فعالة للطبقة الخارجية للجلد، ومنعاً للميكروبات الضارة من الوصول إلى داخل الجسم. ولعلّ أهم هذه التأثيرات الوقائية المتعلقة بالوضوء هو أنه يقلل من احتمال

حدوث سرطان الجلد، عن طريق إزالة تراكمات المواد الكيماوية وغيرها على الجسم، بالغسل المتكرر، والتي ثبت أنّ تراكمها على المدى الطويل يؤدي إلى حدوث تغيرات سرطانية. ومن الجدير بالذكر في هذا المجال أن الإحصاءات العلمية تبين أن الإصابة بسرطان الجلد أكثر أنواع السرطان شيوعاً في بلاد الغرب، بينما يقل ذلك جداً في البلاد المسلمة على الرغم من قوة الأشعة الشمسية في معظم البلاد الإسلامية، وعلى الرغم من أن الأشعة فوق البنفسجية مما يظن أن لها آثاراً سرطانية، وهذا بسبب محافظة المسلمين على الوضوء المتكرر أثناء اليوم، كما أن لعملية الوضوء المتكررة هذه آثاراً في خفض درجة حرارة الجسم مما يساعد في خفض ضغط الدم العالي، وتنظيم عمل الدورة الدموية[(١)].

ومن الآثار الوقائية للوضوء، والغسل ما يتضمنه فعلهما من الأمور التالية:

١ ـ غسل اليدين، وبسببه يتخلص المسلم من كثير من الأحياء الدقيقة، وغيرها مما يصل للإنسان عن طريق اليدين.

٢ ـ المضمضة. لا شك أن فضلات الطعام إذا تركت في الفم، وخاصة النشويات، والسكريات، فإنها تتعفن، وتسبب روائح كريهة، كما تسبب تكاثر (الجراثيم) الضارة، مما يعرض الإنسان للإصابة بالتهابات اللثة، وتسوس الأسنان، وغير ذلك من الأمراض والتي تنتقل من الفم إلى المعدة مسببة كثيراً من المتاعب والأضرار، ولهذا يعتبر غسل الفم ثلاث مرات في كل وضوء مع استعمال السواك من أفضل الطرق لإزالة بقايا الطعام من بين الأسنان، ومن أهم الأسس الوقائية في هذا الباب[(٢)].

فإن قيل إن جميع ما ذكرتموه من الفوائد حاصل بالسواك، وهو أمر يشترك فيه المسلم والكافر على حد سواء، فالجواب من وجهين:

أولهما: أن السواك الذي يتساوى فيه المسلم والكافر لا يتعدى مرتين،

---

(١) انظر: الطب الإسلامي، لمختار سالم، ص٢٥٢ ـ ٢٥٤.

(٢) المصدر السابق، بتصرف، ص٢٥٤.

أو ثلاث مرات في اليوم، على أكثر تقدير، مع احتمال أن ينسى أو ينشغل، أو يهمل، فيمر عليه يوم، أو أكثر، دون سواك. أما الوضوء فتكرر المضمضة فيه عدة مرات، قد تصل إلى خمس عشرة مرة، أو تقل قليلاً، أو تزيد، كما أنه لا مجال للانشغال عنه، أو حتى نسيانه، وإن كان، فلا بد من تداركه.

الثاني: أن السواك نفسه من الأمور المؤكدة عند كل وضوء وكل صلاة فيزداد عدد مرات السواك ليصل إلى خمس مرات، فأكثر في اليوم، بسبب الوضوء والصلاة، وهذا أمر يفتقده الكافر.

٣ ـ الاستنشاق والاستنثار: من حكمة الله تعالى أن خلق في الأنف حواجز غضروفية، مكسوة بغشاء مخاطي لزج، وكمية من الشعر الناعم عند مدخل الأنف، تحتجز كثيراً من الأتربة والجراثيم، أثناء عملية التنفس الصحي. وعملية الاستنشاق والاستنثار، ثلاث مرات في كل وضوء؛ تساعد على جرف الأتربة، والجراثيم للخارج، وتخلص المسلم، بإذن الله، من التعرض للإصابة بكثير من الأمراض، التي تصيب الإنسان عن طريق الأنف[1].

(١) كالأنفلونزا، والدفتريا، والتهابات الجيوب الأنفية، ونحو ذلك. انظر: المصدر السابق ص٢٥٥.

المبحث الثالث

الملامح الوقائية في خصال الفطرة

خصال الفطرة يقصد بها ما ورد في السنة من قوله ﷺ: خمس من الفطرة[1]. جاء ذلك في أحاديث كثيرة منها:

حديث أبي هريرة، وحديث عائشة[2]: عشر من الفطرة، وهي: الختان، والاستحداد، وتقليم الأظفار، ونتف الإبط، وقصّ الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، واستنشاق الماء، وغسل البراجم[3]، وانتقاص الماء وهو

(١) الفطرة بكسر الفاء، وأصلها الخلقة، قال الله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]. انظر: الصحاح (٢/ ٧٨١). واختلفوا في تفسيرها في الحديث؛ فقيل: هي الدين، وقيل: السنة، حكى ذلك النووي في المجموع (١/ ٢٨٤)، وقال: تفسير الفطرة هنا بالسنة هو الصواب، واستشهد بحديث ابن عمر رضي الله عنهما في البخاري، مرفوعاً: «من السنة قص الشارب، ونتف الإبط» الحديث، وقال: وأصح ما فسر به غريب الحديث، تفسيره بما جاء في رواية أخرى، لا سيما في صحيح البخاري. لكن قال ابن حجر: وقد تبعه شيخنا ابن الملقن على هذا، ولم أر الذي قاله في شيء من نسخ البخاري، بل الذي فيه من حديث ابن عمر بلفظ (الفطرة)، وكذا من حديث أبي هريرة. نعم وقع التعبير بالسنة موضع الفطرة في حديث عائشة، عند أبي عوانة في رواية. ونقل عن أبي شامة قوله: والمراد بالفطرة في حديث الباب أن هذه الأشياء إذا فعلت اتصف فاعلها بالفطرة التي فطر الله العباد عليها وحثهم عليها واستحبها لهم ليكونوا على أكمل الصفات وأشرفها صورة. انظر: الفتح (١٠/ ٣٥٢).

(٢) رواهما مسلم في صحيحه (١/ ٢٢١، ٢٢٣)، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، ح: ٢٥٧، ٢٦١.

(٣) البراجم هي: رؤوس السُلاميات، من ظهر الكف، إذا قبض القابض كفّه نشزت وارتفعت. قاله الجوهري. وقال النووي: والبراجم بفتح الباء الموحدة، جمع برجمة، بضمها، وهو العقد المتشنجة الجلد في ظهور الأصابع، وهي مفاصلها التي في وسطها، بين الرواجب والأشاجع، فالرواجب هي المفاصل التي تلي رؤوس الأصابع، =

الاستنجاء. وهي عند أهل العلم أكثر من ذلك، والعدد المذكور ليس للحصر. وهي ليست منحصرة في العشرة[1].

وليس المراد هنا بيان أحكام خصال الفطرة، فهذا مبسوط في مواضعه من كتب أهل العلم، وإنما المراد بيان مظهر عناية الشرع بصحة الأبدان في هذه الخصال، وأخص منها الخمس الواردة في حديث أبي هريرة ﷺ، والسواك. **وذلك في المطالب التالية.**

المطلب الأول

الختـــان[2]

والكلام عليه في المسائل التالية:

المسألة الأولى

مشروعية الختان

الختان مشروع مأمور به، إما أمر إيجاب وحتم، أو أمر استحباب

= والأشاجع: هي المفاصل التي تلي ظهر الكف. وقال أبو عبيد: الرواجب والبراجم جميعاً هي مفاصل الأصابع كلها، وكذا قاله صاحب المحكم، وآخرون، وهذا مراد الحديث إن شاء الله، فإنها كلها تجمع الوسخ اهـ. انظر: الصحاح (٥/ ١٨٧٠)، والمجموع (١/ ٢٨٤).

(١) قال النووي: وأما قوله ﷺ: «الفطرة عشرة»، فمعناه معظمها عشرة، كقوله: (الحج عرفة). فإنها غير منحصرة في العشرة. انظر: المصدر السابق وصفحته، وشرح مسلم للنووي (٣/ ١٤٧).

(٢) ختن الغلام، والجارية، يختنهما، بكسر التاء، وضمها، خَتْناً، والاسم الختان، والختانة، بكسر الخاء فيهما، وهو مختون. وقيل الخَتْن للرجال، والخَفْض للنساء، ويقال للمرء: ختين، ومختون، الذكر والأنثى في ذلك سواء، هذا ما قاله صاحب لسان العرب. وقال صاحب المصباح المنير: الغلام مختون، والجارية مختونة، وغلام، وجارية ختين، كما يقال فيهما قتيل، وجريح. والختانة صناعة الخاتن، والختن فعله، والختان ذلك الأمر كله وعلاجه. قال ابن القيم: الختان اسم لفعل الخاتن، وهو مصدر كالنزال والقتال. والختان أيضاً موضع الختن من الذكر، وموضع القطع من نواة الجارية، قال أبو منصور هو موضع القطع من الذكر والأنثى، ومنه الحديث المروي: إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل، وهما موضع القطع من ذكر=

وندب، ويدل على هذا الحكم أحاديث كثيرة صحيحة. وهو أمر متفق عليه، من حيث الجملة، أعني أصل المشروعية، ومن أظهر الأدلة على ذلك حديث أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: «الفطرة خمس، أو خمس من الفطرة: الختان، والاستحداد، ونتف الإبط، وتقليم الأظفار، وقص الشارب»(١).

قال ابن القيم رحمه الله: جعل النبي ﷺ الختان رأس خصال الفطرة، وإنما كانت هذه الخصال من الفطرة، لأن الفطرة هي الحنيفية ملة إبراهيم، وهذه الخصال أمر بها إبراهيم عليه السلام. ثم الفطرة فطرتان: فطرة تتعلق بالقلب، وهي معرفة الله عز وجل، ومحبته، وإيثاره على ما سواه. وفطرة عملية؛ هي هذه الخصال. فالأولى تزكي الروح وتطهر القلب، والثانية تطهر البدن، وكل منهما تمد الأخرى وتقويها، وكان رأس فطرة البدن: الختان(٢). فكون الختان من خصال الفطرة، بل هو رأسها، على ما قاله ابن القيم، ظاهر الدلالة على استحبابه وتأكيده، سواء قيل إن الفطرة هي الدين كله، أو هي السنة. ولأجل هذا قال جماعة من أهل العلم، من الشافعية، والحنابلة، وبعض المالكية، بوجوبه(٣).

= الغلام وفرج الجارية، ومعنى التقائهما: غيوب الحشفة في فرج المرأة، حتى يصير ختانه بحذاء ختانها. انظر في هذا: الصحاح (٥/ ٢١٠٧)، ولسان العرب (٣/ ١٣٧، ١٣٨)، والمصباح المنير (١/ ١٦٤)، وتحفة المودود ص١١٢.

وقد عرف ابن حجر في الفتح (١٠/ ٣٥٢) الختان بقوله: والختن ـ بفتح ثم سكون ـ قطع بعض مخصوص من عضو مخصوص، اهـ. وعرفه الزرقاني في شرحه على الموطأ (٤/ ٢٨٥)، بأنه: قطع القلفة التي تغطي الحشفة من الرجل، وقطع بعض الجلدة التي بأعلى الفرج من المرأة، كالنواة أو عرف الديك.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب قص الشارب، ح: ٥٨٨٩، انظر: الفتح (١٠/ ٣٤٧). وأخرجه مسلم، وتقدم قريباً.

(٢) تحفة المودود، ص١١٢، بتصرف يسير.

(٣) انظر: المجموع (١/ ٣٠٠)، قال النووي: الختان واجب على الرجال، والنساء عندنا، وبه قال كثيرون من السلف، كذا حكاه الخطابي، وممن أوجبه أحمد، وقال مالك وأبو حنيفة، سنة في حق الجميع. وانظر: المغني (١/ ٨٥)، والإنصاف (١/ ١٢٣). وانظر: القوانين الفقهية ص١٧٩، ٤٤٩. وعقد الجواهر (٣/ ٥٣٣). والجامع لأحكام القرآن (٢/ ٩٩).

المسألة الثانية

من حِكَم مشروعية الختان

الحكمة من شرع الختان ظاهرة جداً، لما فيه من الطهارة، والنظافة، والتزيين، وتحسين الخلقة، وتعديل الشهوة[1]. وقد تجلت في الطب الحديث حكم عديدة في الختان، جعلت الكفار يدعون إليه، ويؤيدونه بشدة، بعد أن اتضح لهم أنه وسيلة فعالة جداً من وسائل الوقاية الصحية[2]. بل ينصح العديد من الأطباء بالختان، باعتباره وسيلة من الوسائل الصحية، للمحافظة على النظافة، لأنه يقي ضد تجمع إفرازات اللخن[3] تحت جلدة القُلْفة[4] التي كثيراً ما تكون مرتعاً للجراثيم[5]. وبعد أن كان بعض الأطباء، من الكفرة، من أشد المناوئين للختان، حتى سعى وشارك في الجهود المبذولة لتقليله في بلاده، إلا أنه عاد بعد تمحيص دقيق، وإجراء دراسة (موضوعية)، كما يقول، وأصبح من أنصار الدعوة لإجراء الختان لكل مولود[6]. حدث هذا كله بعد أن تبين لهم في الآفاق، وفي أنفسهم، فوائد الختان الصحية، ومضار القلفة، وما جرته عليهم من أمراض. فقد اتفق الأطباء على أن الختان يمنع حدوث سرطان القضيب، ويقي من حدوث سرطان الرحم عند المرأة، كما أنه يمنع من حدوث تضيق القلفة، والالتهابات الموضعية في الأعضاء الجنسية، ويحافظ على نظافة هذه الأعضاء، على مدى العمر، وفي مختلف الظروف البيئية، خاصة وقد ثبت

---

(١) انظر: تحفة المودود، لابن القيم، ص١٣٠.

(٢) أسرار الختان تتجلى في الطب الحديث. تأليف، د. حسان شمسي باشا، ص٦٣.

(٣) لخن، كفرح، يعني أنتن، واللخن، بإسكان الخاء، البياض الذي في قلفة الصبي قبل الختان، واللخن، محركة، قبح ريح الفرج، والأرفاغ. انظر: القاموس، ص١٥٨٧. وإفرازات اللخن، هي إفرازات تتجمع بين حشفة القضيب والقلفة عند غير المختونين، انظر: أسرار الختان، ص٤٢.

(٤) القُلْفة، بضم، فسكون، الجلدة التي تقطع في الختان، وجمعها قلف، مثل غرفة وغرف، والقلفة، بالتحريك، مثلها، والجمع قلف، وقلفات، مثل قصب وقصبة وقصبات. انظر: المصباح المنير (٢/ ٥١٤).

(٥) من أسرار الختان، ص٣٢، بعبارته، نقلاً عن كتاب: a. z. of the human body.

(٦) المصدر السابق، ص٢٩، والكلام لأستاذ (بروفسور) غربي يدعى (ويزويل).

لدى الأطباء أن الحفاظ على نظافة جيدة عسير جداً في هذه الأعضاء، حتى في أكثر البلدان تقدماً ورقياً في العلوم الدنيوية[1]. ومما جعل أطباء الغرب يرجعون إلى المطالبة بالختان، بعد أن كانوا يحاربونه، أمور عديدة، حسب ما تبين لهم، وهي:

١ - إن في الختان وقاية من التهاب المجاري البولية، واختلاطاتها.

٢ - وفيه وقاية من سرطان القضيب.

٣ - ووقاية من الأمراض الجنسية.

٤ - وقلة حدوث آفات في القضيب عند الأطفال المختونين.

٥ - والأدلة العلمية الحديثة التي تشير إلى أن الختان قد يقي من مرض فقدان المناعة الطبيعية(الإيدز).

٦ - وفشل النظرية القائلة أن نظافة الأعضاء الجنسية تقي من حدوث هذه الأمراض.

ولهذا كله انتهى أحد الأطباء الباحثين الغربيين إلى قوله: أيقنت أنه يجب أن نختن العديد من الأطفال لنحمي البعض[2]. بل حتى مع المحافظة على نظافة تلك الأعضاء، فقد شهد شاهد منهم أن القول بأن العناية بنظافة الأعضاء الجنسية يعطي وقاية مماثلة، لتلك التي يمنحها الختان، ادعاء مجرد لا تؤكده أي دراسة علمية، ولا يدعمه أي دليل علمي[3].

ومن أعجب النتائج التي أبرزتها الدراسة الحديثة، لدى غير المسلمين، تلك التي تمخضت عن دراسة أجريت على سرطان القضيب، منذ عام ١٩٣٢، وحتى عام ١٩٩٠م، شملت أكثر من ألف وستمائة حالة، ولم يكن أحد من هؤلاء مختوناً في سن الطفولة[4]. فإذا كان ألف وستمائة مريض بسرطان

(١) المصدر نفسه، ص٢٧، ٣٣. نقلاً عن مجلة غربية تدعى: New england journal of medicine ومقال لطبيب يدعى (شوين)، نشر في المجلة ذاتها.

(٢) أسرار الختان، ص٣٠، نقلاً عن الأستاذ (البروفسور) (ويزويل) في مقاله المشار إليه سابقاً.

(٣) هو البروفسور ويزويل من مقال له نشر في مجلة: American family physician. بواسطة المصدر السابق، ص٣٦.

(٤) المصدر السابق، ص٤٤.

القضيب، لم يكن من بينهم من كان مختوناً في طفولته، دل هذا بجلاء على أن عدم الختان من أسباب هذا المرض، وأن في الختان وقاية من ذلك بإذن الله.

المسألة الثالثة

في ختان الإناث

ختان الإناث لا يقل أهمية عن ختان الذكور، ولست بصدد بيان حكمه من حيث الوجوب وعدمه، ولكن أود التنبيه على أنه مما اتفق على أصل مشروعيته، ولا شك أن ما ثبت كونه مشروعاً في دين الإسلام، فإن اتباعه والعمل به أكمل، خاصة وقد تجلت كثير من الحكم، والفوائد في ختان النساء. وعلى هذا فالأولى في نظري الحرص على ختان البنات، بجانب ختان البنين، وأستشهد على هذا بأمور:

الأول: أحاديث وآثار تفيد أنه مما عرفه المسلمون وأقرُّوه.

الثاني: أقوال أهل العلم التي تدل على تأكيد تلك المشروعية.

الثالث: الفوائد الدينية، والأخلاقية، والصحية التي تحصل من ختان الإناث. وهذا تفصيلها:

أولاً: الأحاديث والآثار:

من ذلك:

١ ـ قول النبي ﷺ: «خمس من الفطرة»، ومنها الختان.

ووجه الدلالة من الحديث، أنه دل على مشروعية الختان، واستحبابه، وليس فيه أن ذلك للرجال، دون النساء، بل الختان يطلق على الذكر والأنثى، هذا في عرف اللغة ولسان العرب، كما تقدم بيانه.

٢ ـ ما روي أن النبي ﷺ قال لامرأة كانت تختن بالمدينة: «إذا خفضت فأشمِّي[1]،

---

(١) الشمم ارتفاع في قصبة الأنف مع استواء أعلاه، وجبل أشم، أي طويل الرأس، بيّن الشمم. انظر: الصحاح (٥/١٩٦٢). والمعنى أتركي الموضع أشم، ولا تبالغي في القطع، انظر: البدر المنير، ص١٧١.

ولا تنهكي[1]، فإنه أسرى للوجه، وأحظى للزوج»[2]. وهذا الحديث صالح للاحتجاج لأنه حسن على أقل أحواله. ووجه الدلالة منه أمران:

أولهما: إنه إقرار ظاهر لختان النساء.

والثاني: قوله ﷺ: «فإنه أسرى للوجه وأحظى للزوج»، أي إذا خفضت على الوجه القصد، من غير إنهاك، حصل هذا، بمعنى إذا أخذت دون إنهاك، كان هذا الأخذ أسرى وأحظى، ما دام لم يصل درجة الإنهاك أو يزيد، وعليه فيكون الحديث قد دلّ على فائدة الختان مع مشروعيته، والله أعلم.

---

(١) قال ابن الملقن: ورأيته مضبوطاً في نسخة معتمدة من مختصر السنن للمنذري الحافظ، . . . بضم التاء . . . وكذا رأيته في نسخة معتمدة من البيهقي، اهـ من المصدر وصفحته. وقال النووي في المجموع (١/ ٣٠٢): تنهكي بفتح التاء والهاء، أي لا تبالغي في القطع، وفي المصباح المنير (٢/ ٦٢٨) أنه من بابي: نفع، وتعب. قال الخطابي: لا تنهكي معناه لا تبالغي في الخفض، والنهك المبالغة في الضرب، والقطع والشتم، وغير ذلك. قيل شبه القطع اليسير بإشمام الرائحة، وشبه النهك بالمبالغة فيه، أي اقطعي بعض النواة، ولا تستأصليها، اهـ انظر: معالم السنن مع أبي داود (٥/ ٤٢١).

(٢) روي ذلك من عدة طرق، من حديث أم عطية، والضحاك بن قيس، وأنس، وعطية القرظي، وعبد الله بن عمر، رضي الله عنهم جميعاً، بألفاظ متقاربة، فقد روي باللفظ المذكور أعلاه، وروي بلفظ : «أضوى»، بدل «أسرى»، وفي لفظ: «فإن ذلك أحظى للمرأة، وأحب إلى البعل». أخرجه أبو داود (٥/ ٤٢١)، كتاب الأدب، باب ما جاء في الختان، ح: ٥٢٧١، وقال بعده: وهذا الحديث ضعيف. والبيهقي في السنن الكبرى (٨/ ٣٢٤)، وابن عدي في الكامل (٣/ ١٠٨٣)، (٦/ ٢٢٢٣)، والطبراني في المعجم الكبير (٨/ ٣٥٨) والصغير (١/ ٤٧)، والحاكم في المستدرك (٣/ ٦٠٣)، والدولابي (٢/ ١٢٢)، والخطيب في التاريخ (٥/ ٣٢٧)، وأبو نعيم في تاريخ أصبهان (١/ ٢٤٥).

وقد ذكر طرقه ابن الملقن في البدر المنير، ص١٦٣ ـ ١٧٠، وقال في آخره: فتلخص أن طرقه كلها ضعيفة، وقد صرح ابن القطان الحافظ في كتابه أحكام النظر أيضاً بأنه لا يصح منها شيء. لكن أشار ابن حجر إلى تقويته بالشواهد، حيث ذكر تضعيف أبي داود له، ثم قال: وله شاهدان من حديث أنس ومن حديث أم أيمن، عند أبي الشيخ في كتاب العقيقة، وآخر عن الضحاك بن قيس عند البيهقي. وصحح الحديث الألباني بطرقه وشواهده في السلسلة الصحيحة، ح: ٧٢٢. في بحث قيم ونفيس. فالحديث محتج به إن شاء الله تعالى.

٣ ـ قوله ﷺ: «إذا جلس بين شعبها الأربع، ومس الختان الختان، فقد وجب الغسل»[(١)].

وهذا الحديث احتج به الإمام أحمد رحمه الله على إثبات ختان الإناث[(٢)]. ووجه الاحتجاج أن تسميتها الختانان لحصول الختن بهما، فدل على مشروعية ذلك للإناث.

ومن الآثار في هذا:

أ ـ أن خاتنة بالمدينة ختنت جارية فماتت، فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ألا أبقيت كذا، وجعل ديتها على عاقلتها[(٣)].

ب ـ عن الحسن البصري[(٤)] قال: دعي عثمان بن أبي العاص[(٥)] إلى طعام، فقيل: هل تدري ما هذا؟ هذا ختان جارية، فقال: هذا شي ما كنا نراه على عهد رسول الله ﷺ، فأبى أن يأكل[(٦)].

---

(١) أخرجه مسلم (١/ ٢٧٢)، كتاب الحيض، باب نسخ الماء من الماء، ووجوب الغسل بالتقاء الختانين، ح: ٣٤٩.

(٢) ذكره ابن قدامة في المغني (١/ ٨٦)، وابن القيم في تحفة المودود، ص١١٧. قال ابن القيم: قال صالح بن أحمد: إذا جامع الرجل امرأته، ولم ينزل، قال: إذا التقى الختانان وجب الغسل، قال أحمد: وفي هذا أن النساء كن يختتن، وسئل عن الرجل تدخل عليه امرأته، فلم يجدها مختونة، أيجب عليها الختان؟ قال: لا، فقيل له: فإن قدرت على أن تختتن؟ قال: حسن.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٩/ ٣٢٣) عن عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي، عن أيوب عن أبي قلابة، عن أبي المليح بن أسامة، أن خاتنة بالمدينة، إلخ. وهؤلاء كلهم ثقات. انظر: التقريب ترجمة: ٦٠٥، ٨٣٩٠، ٣٣٣٣، ٤٢٦١، على الترتيب.

(٤) أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن، أبوه من سبي بيسان، الإمام الفقيه المشهور أحد التابعين الكبار علماً وعملاً، ولد في خلافة عمر، ومات بالبصرة سنة ١١٠هـ. البداية والنهاية (٩/ ٢٨٠)، وصفة الصفوة (٣/ ٢٣٣).

(٥) عثمان بن أبي العاص بن بشر بن عبد بن دهمان الثقفي أبو عبد الله نزيل البصرة، أسلم في وفد ثقيف فاستعمله النبي ﷺ على الطائف وأقره أبو بكر ثم عمر، وهو الذي كان سبب إمساك ثقيف عن الردة، سكن البصرة حتى مات بها سنة ٥١ أو ٥٥هـ. انظر: الاستيعاب (٣/ ١٠٣٥)، والإصابة (٢/ ٢٢١).

(٦) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٩/ ٤٨)، وذكر الألباني أنّ رواته موثوقون، وسنده=

ج ـ ما روي أنّ بنات أخي عائشة خُتِنّ، فقيل لعائشة: ألا ندعوا لَهُنَّ من يلهيهن؟ قالت: بلى، فأرسلت إليه فأتاهن، فمرت عائشة في البيت، فرأته يتغنى ويحرك رأسه طرباً، وكان ذا شعر كثير، فقالت: أف شيطان، أخرجوه، أخرجوه. أخرجه البخاري في الأدب المفرد[(١)].

فهذان الأثران فيهما دلالة على أنّ ختان الإناث كان معهوداً في حياة النبي ﷺ والصحابة من بعده، والتابعين، وهؤلاء خير القرون فلا ريب أن اتباعهم، وسلوك سبيلهم أولى، وإن لم يكن الأمر واجباً، والله أعلم.

تنبيه:

قال ابن الملقن: فائدة: قال ابن المنذر: ليس في الختان خبر يرجع إليه، ولا سنة تتبع، والأشياء على الإباحة، اهـ. نقل ابن القيم في تحفة المودود، قول ابن المنذر هذا بأتم مما هنا، وفيه: فالأشياء على الإباحة ولا يجوز حظر شيء منها إلا بحجة، ولا نعلم مع من منع أن يختن الصبي لسبعة أيام حجة اهـ. ومقصوده الرد على من كره الختان يوم السابع، وهذا ما فهمه ابن القيم، حيث أورده في معرض كلامه على اختلاف الفقهاء في توقيت الختان، إلا أن ظاهر صنيع ابن الملقن، وتبعه على ذلك ابن حجر، يفهم منه أن ابن المنذر لم يثبت عنده شيء في الباب أصلاً، وهذا لا يقوله ابن المنذر، مع الأحاديث الكثيرة الواردة في الباب، والتي سبق ذكر بعضها[(٢)].

ثانياً: اتفاق أهل العلم عليه:

قال ابن القيم، وهو يتكلم عن الختان: لا خلاف في استحبابه للأنثى،

= حسن، إن كان الحسن سمعه من عثمان، وأخرجه الطبراني أيضاً، وأحمد (٤/٢١٧)، دون ذكر الجارية، وقال الألباني: إسناده جيد لولا عنعنة ابن إسحاق.

(١) الأدب المفرد، ص٤١٣، ح: ١٢٥٢. وإسناده محتمل للتحسين، ورجاله ثقات غير أم علقمة، واسمها مرجانة، وثقها العجلي، وابن حبان، وروى عنها ثقتان، قاله الألباني في السلسلة (٢/٣٥٨).

(٢) نبه على هذا الباحث آركي محمد نور، في تحقيق البدر المنير ص١٧٢. وهو حري بالتنبيه، وانظر: التلخيص الحبير، (٤/٩٣). وتحفة المودود، ص١٤٤.

واختلف في وجوبه[1]. والقول بوجوبه مذهب الشافعي، ورواية عن أحمد، كما تقدم هذا في أول هذه المسألة. ويكفي هنا الاتفاق على مشروعيته، بل واستحبابه، كما حكاه ابن القيم رحمه الله.

الأمر الثالث: الفوائد والمصالح التي تحصل من ختان الإناث:

لا ريب أن ختان الإناث له فوائد جليلة، وفيه مصالح ظاهرة، من ذلك:

١ ـ الفوائد الصحية التي سبقت الإشارة إلى بعضها، فقد ثبت لدى الأطباء حديثاً أن خفض الأنثى يساعد على منع الالتهابات، المهبلية، ونحوها، ويساعد في انخفاض احتمال حدوث السرطان، والأمراض التناسلية عموماً، وعليه فإنه يمكن الجزم بأن خفض المرأة لا يسبب أي إشكالات صحية، إذا تم وفق الطرق الصحية، وبدون إنهاك، بل والحال هذه تكون له العديد من الفوائد الصحية[2].

قلت: ولا يعترض على هذا بما نجم من أضرار جسيمة، وإشكالات صحية معقدة، بسبب الغلو في خفض الإناث، كما وجد هذا في بعض البلاد الإسلامية[3]. فإن هذا ليس من الخفاض في شيء، بل هو جناية، وتعد، يوجب القصاص أو الدية، وهو مخالف للشرع والعقل، وجميع قواعد الصحة. فهذا شيء، وما ذكر من ختان الإناث، وفق القواعد الشرعية، والصحية، شيء آخر.

٢ ـ فوائد دينية، وأخلاقية، حيث أنه من المعلوم أن خفض المرأة يساعد على ذهاب الغلمة والشبق[4]، وهذا مما يعين على العفة، مع غيره من وسائل

---

(١) تحفة المودود ص١١٧.

(٢) انظر: أسرار الختان، د. حسان باشا، ص١٠١، نقلاً عن بحث قدمه د. محمد علي البار للمجمع الفقهي، التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص١٠٠، نقلاً عن د. محمد عبد الله سيد خليفة، في بحثه الذي قدمه، في المؤتمر الطبي الإسلامي، الذي عقد في القاهرة، بتاريخ: ٢ ـ ٥ فبراير، ١٩٨٧م.

(٤) الشبق ـ بفتح الباء ـ شدة الغُلمة ـ بضم الغين ـ والغلمة شهوة الضراب، وقد غلم البعير، بالكسر، غلمة، واغتلم، إذا هاج من ذلك. والمقصود هنا شدة الشهوة=

التربية الحسنة. قال ابن تيمية: والمقصود من ختان المرأة تعديل شهوتها، حتى لا تكون مغتلمة، شديدة الشهوة، كما يوجد هذا في نساء التتر، والإفرنج، بخلاف نساء المسلمين[1].

وبعد فهذه الفوائد التي تجلت للأطباء حديثاً في الختان، وتلك الأضرار التي ثبتت لديهم بسبب تركه، مع ما تقرر من شرعيته واستحبابه، كل هذا من أكبر الأدلة على ما تضمنته شريعة الإسلام من معاني وقائية صحية ضمن دعوتها للإصلاح الشامل.

المطلب الثاني

بقية الخصال الأربع

من هذه الخصال: **الاستحداد**، وهو الاحتلاق بالحديد، وهو حلق شعر العانة[2]، وكذلك وقع في بعض الروايات، وإنما سمي استحداداً، لأن الغالب استخدام الحديد في إزالة الشعر.

وقد حث الشرع على إزالة شعر العانة، كلما ظهر وبرز، ومنع إبقاءه حتى يطول، ووقت له، مع غيره من الخصال، وقتاً لا يتعداه، كما جاء في حديث أنس بن مالك ﷺ قال: وقّت لنا رسول الله ﷺ في قص الشارب، وتقليم الأظفار، ونتف الإبط، وحلق العانة، أن لا نترك أكثر من أربعين ليلة[3].

ولا شك أن في إزالة هذا الشعر، بجانب ما يحققه المسلم من طاعة رسول الله ﷺ، والزينة الحاصلة بزواله، جانباً وقائياً، وذلك لما علم من أن الشعر إذا كثر صعب تنظيف موضعه، وأصبح مجمعاً للأوساخ، ونمو الحشرات الضارة، كالقمل، ونحوه، وهذا له أثره السيء على صحة الإنسان. وهذا هو المأخذ في إيراده هنا، والله أعلم.

= للجماع. انظر: الصحاح (٤/ ١٥٠٠)، (٥/ ١٩٩٧)، والمصباح المنير (١/ ٣٠٣)، (٢/ ٤٥٢).

(١) الفتاوى الكبرى (١/ ٢٧٣)، بتصرف يسير، وتحفة المودود ص١١٤، ١١٥.

(٢) انظر: الصحاح (٢/ ٤٦٣)، والقاموس المحيط ص٣٥٢.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (١/ ٢٢٢)، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، ح: ٢٥٨.

ومنها: قص الشارب:

والجانب الوقائي فيه يظهر في أمرين:

الأمر الأول: ما تقدم ذكره في التي قبلها، من كون كثرة الشعر مظنة تجمع الأوساخ، والروائح، وربما الحشرات الضارة، خاصة والشارب قد يسيل عليه من إفرازات الأنف شيء يختزن فيه.

والثاني: أن الشارب كغيره من أجزاء البدن الظاهرة عرضة للتلوث بالأحياء الدقيقة (الميكروبات)، فإذا ترك حتى طال شعره، انغمس في الإناء عند الشرب، ونحوه، ونقل ما به من تلك الأحياء إلى الشراب، مما يعرض صاحبه للإصابة بشيء منها. وقد نهى الشارع عن نظير ذلك، إذ قد نهى النبي ﷺ عن غمس اليد في الإناء لمن قام من نومه قبل غسلها خارجه[1]. كما أنه قد يكون فيما سال عليه من إفرازات الأنف، أيضاً، أشياء ضارة، بالإضافة إلى ما يمكن أن يعلق به من الطعام والشراب ثم يغفل عنه صاحبه، فيؤدي إلى تلوث آخر من جهته. هذا ما يظهر لي فيه من ملحظ وقائي، والله أعلم.

ومنها: تقليم الأظفار:

لا يخفى ما في إزالة الزائد من الأظفار من العناية الصحية، فإذا طالت الأظفار تجمعت تحتها القاذورات، التي تنزل في الطعام، خاصة إذا كان حاراً، وربما كان بعضها لا ينزل مع غسل اليد، ثم تدخل بعد ذلك بطن الإنسان، وهذا فيه ضرر بيّن. وقد ثبت لدى الأطباء حديثاً أن إطالة الأظفار من وسائل نقل الأمراض المعدية، وبيان ذلك أن الأيدي تكثر مباشرتها للأشياء، من تراب، ومواد مختلفة، بل وحيوانات، ونحو ذلك، ومن العادة أن يغسل الإنسان يديه بعد فراغه من عمله، وقبل تناول الطعام، إذا لم ينس أو ينشغل، ولكن الذي يحدث أن بعض الأحياء الدقيقة، والتي تكون قد انتقلت لليدين أثناء العمل، تختفي تحت الأظفار، فلا يأتي عليها الماء، والمطهرات، فضلاً عما يمكن من

(١) أخرجه البخاري، في كتاب الوضوء، باب الاستجمار وتراً، ح: ١٦٢. انظر: الفتح (١/ ٣١٦). وأخرجه مسلم في كتاب الطهارة (١/ ٢٣٣)، باب كراهة غمس المتوضئ، وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثاً، ح: ٢٧٨.

احتمال عدم تأثر تلك الأحياء بالمطهرات، لكنها إذا أدخلت في طعام حار نزلت مع الأوساخ التي كانت تختبئ بين الأظفار، وذهبت مع الطعام إلى البطن.

ومنها: نتف الإبط[1]:

لا يختلف القول في شعر الإبط عنه في شعر العانة وفي الأمر بإزالته ملمح وقائي ظاهر كما تقدم هناك، فأغنى عن إعادته.

وفي هذا القدر كفاية لبيان ما حوته خصال الفطرة من ملامح صحية وقائية، والله أعلم.

المطلب الثالث

السواك

والسواك أيضاً مما أمر به الشرع، أمراً كاد يبلغ الوجوب، كما ثبت ذلك من قول النبي ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة»[2]. وكان مشهوراً من هديه ﷺ، حتى أنه كان من آخر ما عمله قبل موته ﷺ[3].

---

(١) الإبط، معروف، هو ما تحت الجناح، يذكر ويؤنث، فيقال: هو الإبط، وهي الإبط، والجمع آباط، مثل حمل وأحمال، ويزعم بعض المتأخرين أن كسر الباء لغة، وهو غير ثابت. انظر: هذا في المصباح المنير (١/١).

(٢) رواه مالك في الموطأ، ص٣٩، باب ما جاء في السواك، من حديث أبي هريرة ﷺ، ح: ١٤٢. والبخاري في كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة، ح: ٨٨٧. انظر: الفتح (٢/ ٤٣٥). ورواه مسلم (١/ ٢٢٠)، كتاب السواك، ح: ٢٥٢. والنسائي (١/ ١٨)، كتاب الطهارة، باب الرخصة في السواك بالعشي للصائم، ح: ٧. ولفظ البخاري: «لولا أن أشق على أمتي، أو على الناس، لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة»، وفي الموضع الآخر: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»، وهو لفظ الموطأ. ولفظ مسلم: «لولا أن أشق على المؤمنين»، وفي رواية: «على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»، وهو لفظ النسائي غير قوله: «على المؤمنين».

(٣) كما رواه البخاري من حديث عائشة، حيث أعطته السواك، فاستاك به أحسن الاستياك، قالت عائشة ﷺ: (فما عدا أن فرغ رسول الله ﷺ، رفع يده، أو إصبعه ثم قال: «في الرفيق الأعلى ثلاثاً، ثم قضى»، رواه البخاري في عدة مواضع من صحيحه، تبلغ أحد عشر موضعاً، انظر: منها (٧/ ٧٤٥)، من الفتح، كتاب المغازي، باب مرض النبي ﷺ ووفاته، ح: ٤٤٣٨.

والمسلم يستاك طاعة لله، ورغبة في رضوانه، بجانب ما في السواك من كمال الهيئة لأداء العبادة، في حِكَم أخرى جليلة، ليس هذا محل بحثها، وإنما المقصود بيان آثار السواك الصحيةً، التي نبهت عليها السنة النبوية، مما يدل على اهتمام الشرع بصحة الأبدان.

وقد تجلى للأطباء أخيراً أهمية السواك، وآثاره الصحية، وفي هذا الصدد أثبتت التجارب العلمية الحديثة أنّ إهمال تنظيف الفم، والأسنان، لإخراج ما بينها من بقايا الطعام يؤدي إلى تعفن تلك الفضلات بين الأسنان، وتكاثر (الميكروبات) الضارة، التي تهاجم الأسنان واللثة، وتصاب اللثة، إثر ذلك، بالالتهابات، والبؤر الصديدية، التي سرعان ما تنتقل إلى جذور الأسنان، فيصيبها التسوس، ثم تنتقل هذه (الميكروبات) من الفم إلى المعدة، ثم إلى الدم، مما يؤدي إلى احتمال الإصابة بأمراض بالجهاز الهضمي، والغدد، والمفاصل وغير ذلك. فنظافة الأسنان، والاعتناء بها، يجنب الإنسان، بإذن الله، أدواء مزعجة[1].

والمؤمن آمن من جميع هذه المتاعب، بإذن الله، بسبب اتباع هدي النبي ﷺ، وإن لم يعلم من هذه النتائج السيئة لترك السواك شيئاً.

ومن عظيم النتائج في هذا الباب، ما ظهر للباحثين من تفوق مسواك الأراك على جميع السُوك المستخدمة، والمعاجين المساعدة، ففي تحليل مخبري لقضيب الأراك؛ اتضح أنه يحتوي على ألياف طبيعية، تعمل على تحريك فضلات الطعام الموجودة فوق الأسنان وبينها، وتعمل على إسالة اللعاب، فتزال هذه الفضلات، مما يقي من تسوس الأسنان، وأنه يحتوي على بعض الزيوت الطيارة، التي تكسب الفم رائحة طيبة، وعلى بعض الأملاح المعدنية، ونسبة عالية من المعادن[2] التي تحوي مواد واقية من تسوس الأسنان. كما أثبتت التحاليل أنه يحتوي على فيتامين (ج)، ومادة كيميائية

(١) مثل التهابات شبكة العين، والتهابات الجيوب الأنفية، والتهابات جدار المعدة. انظر: نظرات إسلامية في الصحة، لمدحت الشافعي، ص٣٤.

(٢) مثل الكلورايد، والفلورايد، والسيلكا، والكبريت.

طبيعية تستخرج من النبات، تعمل عى تقوية اللثة وإزالة التهاباتها، ومضادة لنمو البكتريا.

وفي آخر التجارب التي أجريت على مجموعة من المصلين، ثبت أن استعمال سواك الأراك يومياً قبل الصلاة، بصورة منتظمة أثبت فعالية عالية في نظافة الفم، ونعومة الأسنان، وصلابة بنائها، وزيادة نشاط الأوعية الدموية باللثة، وقوة خلايا وأنسجة اللثة[1].

وفي أمر الشارع بالسواك الذي هذه بعض فوائده الصحية دلالة واضحة على ما تضمنته شريعة الإسلام من عناية وقائية صحية، والله أعلم.



---

(١) من كتاب الطب الإسلامي. مختار سالم، ص٤٢٧، (٤٢٩ ـ ٤٣٢). وانظر: المصدر السابق، ص٣٥.

الفصل الرابع

التدابير الوقائية التي تحد من انتشار الأوبئة بإذن الله

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التحصين.

المبحث الثاني: الحجر الصحي.

المبحث الأول

التحصين

والكلام في التحصين في المطالب الأربعة التالية:

المطلب الأول

تعريف التحصين

تعريفه في اللغة:

حصُن المكان، يحصُن حَصانة، فهو حصين: مُنع، وأحصنه صاحبه، وحصّنه[(١)].

وفي باب الدواء سمي تحصيناً، لكونه يشبه الحصن الذي يتخذه الشخص عن العدو، إذ فيه حماية من الداء، بإذن الله. ويسمى تلقيحاً، وتطعيماً من الطُّعم وهو المادة التي تستعمل في التحصين[(٢)].

تعريفه في الاصطلاح:

والتحصين في اصطلاح الأطباء، هو:

إدخال الفيروس، أو الميكروب، مضعفاً[(٣)]، أو ميتاً، إلى جسم الإنسان، حتى تتعرف عليه أجهزته المناعية، فتقوم بصنع الأجسام المضادة[(٤)]،

(١) انظر: هذا في لسان العرب (١٣/ ١١٩).

(٢) الموسوعة الطبية ص٣٨٨. (٣) يعنون به ضعيفاً.

(٤) الأجسام المضادة مصطلح عام، عند الأطباء يطلق على طائفة عديدة من المواد التي تنتج في الجسم، لتعادل تأثير الأنتيجن الذي سببها، سواء كان خلية، أو توكسين (مادة سامة تنتجها الحيوانات والنباتات)، أو بروتين غريب عن الجسم. (والإنتيجن: يعنون به مولّد المضاد، وهو كل مادة تسبب إنتاج مواد مضادة عند دخولها الجسم الحي) وهذه أنواع. =

فإذا ما تم هجوم ميكروب من هذا النوع في المستقبل، تمكن الجسم من المقاومة، بما كونه من أجسام مضادة[1].

تعريف آخر: هو طريقة لمقاومة الجسم لبعض الأمراض بتهييجه لإنتاج الأجسام المضادة، وهو ما يسمى التحصين الإيجابي، أو بإدخال الأجسام المضادة في الجسم مباشرة، وهو ما يسمى بالتحصين السلبي[2].

وفي الأول يحقن الجسم بمادة في شكل مستحضر دوائي، يعرف باللقاح، من إنتاج جرثومة المرض، أو يأخذ أشكال الجرثومة نفسها وتسمى هذه المادة (مولد المضاد)، فيستجيب الجسم بتكوين أجسام مضادة. وتحضر هذه المادة بإحدى طرائق عدة:

فقد تكون بكتريا ميتة، أو فيروسات ميتة، أو حية ضعيفة.

والحصانة المكتسبة بهذا النوع تسمى مناعة إيجابية، وتكون ضد مادة التلقيح بعينها، إذا كانت مادة اللقاح مفردة، وإذا كانت مركبة حدثت المناعة

= الملزِّنات: ومهمتها تجميع الخلايا البكترية، وتلصيقها مع بعضها، لتحد من نشاطها.
المذيبات: وتعمل على تفتيت الخلايا المعتدية (المحتوية على الإنتيجن الذي سببها)، ثم إذابتها.
الأبسونينات: ومهمتها تنشيط بلاعم الدم (نوع من خلايا الدم البيضاء)، لالتهام الخلايا البكترية المعتدية.
مضادات التوكسينات: مهمتها إبطال عمل التوكسين، الذي سبب إحداثها.
المرسبات: ترسِّب، فتبطل عمل الإنتيجينات السائلة.
وهذه كلها تكون في الدم.
وهناك فريق آخر من الأجسام المضادة، تترك الدم وتنفذ إلى بعض خلايا أنسجة معينة من الجسم، إذا لم تستغل (أي إذا لم يتعرض الجسم إلى مسببها)، فإذا حقن ذلك الإنتيجن الغريب، ووصل إلى تلك الخلايا، حدث تفاعل بينه وبين الأجسام المضادة، التي لم تستغل، وأنتج ذلك مواد كيمياوية بوفرة، مثل الهستامين، مما يسبب بعض الأمراض. انظر: اللقاحات والأمصال. دكتور محمد أمين حسنين. ضمن كتاب محيط العلوم، ص٦٢٨. وانظر: مجموعة المصطلحات العلمية التي أقرها المجمع العربي (١٤/ ٨٧). والموسوعة الطبية ص٢٦٠.

(١) العدوى للدكتور البار، ص١٢٦. وكتاب قصة الدورة الدموية، ص١٠٦.

(٢) الموسوعة الطبية ص٣٨٨.

بحسب ذلك، وتدوم عدة سنوات وقد تدوم مدى الحياة.

أما الثاني وهو السلبي فيستعمل فيه المصل أو مضاد التوكسين الذي يحتوي على الأجسام المضادة للمرض.

والأجسام المضادة هي مستحضرات دوائية معقمة، غنية بالأجسام المضادة، لعدوى مفردة أو أكثر.

ويهدف استعمالها إلى نقل ما فيها من أجسام مضادة إلى جسم الإنسان، فتحدث بذلك مناعة مكتسبة سلبية، لكنها قصيرة الأجل، إذ تبقى مدة لا تزيد على الشهر الواحد، إذ يظل الشخص المحصن محتفظاً بمقاومته للمرض مدة بقاء هذه الأجسام المضادة في الدم محتفظة بفعاليتها. فهي تقل كثيراً عن مدة تحصين اللقاح، إلا أنها ذات فوائد قصوى في العوارض المستعجلة، والحالات التي لا يمكن فيها الانتظار حتى يتم التحصين الإيجابي[1].

المطلب الثاني

عمل التحصين

عمل التحصين مرتبط بالمناعة. وتعرف المناعة بأنها:

حالة عدم القابلية للعدوى، أو التأثر بها. وهي نوعان: جِبِلِّية، ومكتسبة. أما الجِبليِّة فهي: ما يحويه الجسم من قوى دفاعية، تحصنه بأمر الله، ضد كثير من الأمراض.

وأما المكتسبة فهي: ما يكتسبه الجسم ضد عدوى بذاتها، يكون قابلاً لأمراضها. وهي نوعان: إيجابية، وسلبية. فالإيجابية تكون عن طريق إحداث

---

(١) اللقاحات والأمصال، للدكتور محمد أمين ص٦٢٩ من كتاب محيط العلوم. وانظر: منه ص٦٣٢. وفيه أن مصدر الأمصال؛ إما مريض في دور النقاهة، أو فرد محصن تحصيناً كبيراً، أو حيوان محصن بدرجة عالية، كذلك، كالحصان، والأرنب. وقد بطل استخدام الأمصال الحيوانية، كما هي، والمستخدم الآن منها هي مضادات التوكسينات، بعد تنقيتها. على أن الأمصال الآدمية لا تزال تستعمل في علاج بعض الأمراض، مثل الحصبة، والنكاف، والسعال الديكي. وتجدر الإشارة إلى أن استخدام المضادات الحيوية قد حد كثيراً من استخدام الأمصال ومشتقاتها. وانظر: الموسوعة الطبية ص٣٨٨.

الأجسام المضادة في فرد بعينه، نتيجة لإصابته بالعدوى، أو لتلقيحه بعامله الممرض. وأما المناعة السلبية، فتأتي عن طريق نقل الأجسام المضادة إلى المريض، من مصل دم إنسان آخر، أو حيوان، محصن ضد العدوى نفسها[1].

هذا التحصين، هو من تسخير الله جل وعلا للناس، وهذا من عظيم رحمته، خاصة وأكثر من يستفيد منه هم الأطفال الرضع، وإن كان خيره يشمل غيرهم. ومن عظيم قدرة الله الباهرة أن خلق لهذا الإنسان جهاز المناعة، ذلك الجهاز العجيب، الذي تحار فيه العقول، وتذعن لعظمة الله وجلاله، عند النظر في طريقة عمله، في الدفاع عن الجسم. ذلك أن الله جلت قدرته، خلق في جسم الإنسان خلايا عظيمة، تقوم بصنع أضداد مناسبة لكل جسم غريب، (مكروب)، أو غيره، وتشترك في عمل المقاومة، والدفاع عن الجسم مجموعات عديدة، لكل منها وظيفة خاصة، في دقة متناهية، وإتقان عجيب. فعند دخول الجسم الغريب تقوم خلايا تعرف بالخلايا البالعة ببلعه، ثم تقوم بتقديمه إلى أخرى تعرف بالخلايا اللمفاوية (تي، t)، المساعدة التي تقوم بالتعرف على هذا الجسم الغريب، ثم تدفعه إلى خلية غيرها تعرف بالخلية اللمفاوية (بي، b)، وعندها يحدث تفاعل بين البروتينات[2] المناعية، الموجودة على سطح الخلية، والتي على سطح الجسم الغريب مما يؤدي إلى تنشيط الخلية ذاتها، فتتحول إلى خلية بلازمية تقوم بصنع الأجسام المضادة لذلك الجسم الغريب بخصوصه. وإذا استمر صنع هذه الأجسام فإنه يزيد على الحاجة فيصبح ضاراً بالجسم، ومنعاً لذلك، تقوم خلايا لمفاوية أخرى كابحة بالتدخل لدى الخلايا النشطة فتكبح نشاطها، فيقف الأمر عند حده على القدر المطلوب. ثم هناك خلايا تعرف بالخلايا القاتلة والسامة تقوم بتحطيم الخلايا

---

(١) اللقاحات والأمصال، للدكتور محمد أمين، ص٦٢٨، من كتاب محيط العلوم.

(٢) البروتينات: مواد عضوية نيتروجينية معقدة التركيب تكون في الكائنات الحية، ويتكون جزيئها من أحماض أمينية. ويحوي البروتين: الكربون، والهيدروجين، والأكسجين. والبروتين يصنع معظم المواد التي تفرزها الخلية كالأجسام المضادة، والهرمونات والإنزيمات. انظر: مجموعة المصطلحات العلمية التي أقرها المجمع العربي سنة ١٩٧٣م (١٥/ ١٨٥). ودليل الأمراض النفسية والبدنية ص٢٢٧.

البالغة، وفي داخلها الجسم الغريب، في حالة شبيهة بقتل بعض المسلمين الذين تترس بهم العدو، وتعيَّن ضربهم للظفر بالعدو، وأحياناً يترك الجسم الفيروس يتكاثر في خلية ويحطمها، وعند خروجه منها في طريقه إلى غيرها يكون الجسم قد صنع له مواد قاتلة فتصرعه[١]. كل هذا من عظيم خلق الله وتدبيره، فتبارك الله أحسن الخالقين.

وفكرة التحصين نشأت بعد التعرف على هذا الجهاز العجيب. فعندما يراد تحصين إنسان ضد مرض ما، يؤخذ المكروب المسبب لذلك المرض بعد أن تضاف إليه مواد كيماوية تضعفه، أو تميته، ثم يحقن في جسم الإنسان، فتتعرف عليه الخلايا المختصة في ذلك، فيكوّن الجسم ضده أجساماً مضادة، فإذا دخل هذا المكروب الجسم يوماً ما، وهو بكامل قواه، وجد الجسم محصناً ضده بما كونه من أجسام مضادة له إبان تعرفه عليه آنذاك.

المطلب الثالث

فائدة التحصين

هذا التحصين جعله الله وقاية للبشر، من كثير من الأمراض الفتاكة، وسبباً في القضاء على عدد من الأوبئة الخطيرة[٢].

ومع هذا، فقد يستفيد المرء من هذا التحصين، كما هو الغالب، وقد لا تتم الفائدة المرجوة، ولا يجزم الأطباء بأن هذا التحصين يحمي صاحبه، تماماً من المكروب[٣]. لكن قد ثبتت جدوى هذا التحصين العظيمة، وظهرت فعاليته، فهو خير ما عرفه الطب الحديث إفادةً للبشرية، مع أن كلفته زهيدة، وفائدته جليلة[٤].

(١) انظر: الفشل الكلوي ص١٧١ ـ ١٧٦. وقصة الدورة الدموية ص١٠٦. ورحلة الإيمان في جسم الإنسان ص٢٠٢ ـ ٢٠٧.

(٢) تم القضاء على وباء الجدري تماماً، والتخفيف من حالات شلل الأطفال، والحمى الصفراء، وغيرها من الأمراض البكترية، والفيروسية، المعدية. انظر: العدوى للبار ص١٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٥.

(٤) أحكام التداوي للبار، ص٢٢.

المطلب الرابع

حكم التحصين

لقد تبين مما سبق أن التحصين من أنواع الوقاية المطلوبة شرعاً، وقد تبين أيضاً أنه لا يعدو كونه تنبيهاً وإيقاظاً لقوة خلقها الله في الجسم أصلاً، فهو من باب الحِمْية المشروعة، وهو كالاستعداد للقاء العدو بإعداد العدة، وترويض البدن، وتعلم فنون الحرب، وما أشبه ذلك، فلا إشكال فيه من هذا الوجه، وقد يستدل له بقول النبي ﷺ: «من تصبَّح بسبع تمرات عجوة لم يضره ذلك اليوم سم ولا سحر»[1].

فهذا ظاهر في مشروعية اتخاذ الأسباب المقاومة للداء قبل وقوعه. قال ابن العربي: والذي عندي فيه أنه إذا رأى المرء أسبابه وخشي من نزوله، فإنه يجوز له قطع سببه بالتداوي، فإن قطع السبب قطع للمسبب[2]. هذا حكمه من حيث تعاطيه، والله أعلم.

لكن الذي يشكل أمره هو ما كان مصدره إنساناً، أو حيواناً حيّاً فهل له حكم المنفصل عن الحي؟. هذا محل نظر وتأمل، والذي يظهر أنه من الإنسان كالدم، وهو بالجواز أولى، باعتبار أنه لا ضرر منه على المأخوذ منه. ولكن الشأن في تعاطيه هل له حكم تعاطي الدم أم هو أقرب إلى اقتطاع جزء من الحي فيأخذ حكم ميتته؟ وفي كل الحالات تعتبر الأمصال المأخوذة من الحيوان في حكم دمه أو أعضائِه فتعتبر في الأصل محرمة كالدم وما أبين من الحي وعلى هذا يقتصر استخدامها على حالات الضرورة فحسب. والله أعلم.



---

(١) سيأتي تخريجه. ص٢٣٧.

(٢) القبس (٣/١١٢٩).



الحجر الصحي

والكلام في هذا المبحث في مطلبين:

المطلب الأول

معنى الحجر الصحي

الحجر لغة: المنع، ومنه الحجر على السفيه، ونحوه، أي منعه من التصرف[1]. وحجر المرضى: حبسهم، ومنعهم من مخالطة الأصحاء.

وقيل في تعريفه: منع اختلاط مرضى الأمراض المعدية بجمهور الأصحاء[2]. وهو ما يعرف الآن بالحجر الصحي، ويكون بحجز المرضى، في أماكن خاصة، معزولة، ويمنع الناس من مخالطتهم، كما منعوا هم من مخالطة الناس، إلا من تدعو الحاجة إليه، كالطبيب، والممرض، ومع احتياطات طبية معينة. وقد يسمون المكان نفسه بالحجر الصحي، وهو: المكان الذي يعزل فيه المشتبه في إصابته عن بقية الأصحاء، طوال مدة حضانة المرض. وفي الحجر الصحي، يوضع المريض تحت الرقابة الطبية الدقيقة، إلى أن تنتهي مدة الحضانة، وهي المدة ما بين دخول الميكروب الجسم حتى يوم ظهور عوارض المرض، وهي تطول وتقصر، من مرض لآخر، وفي نهاية هذه المدة، إما أن تظهر أعراض الوباء في جسم المحجور، فيعالج، كما يعالج المرضى، أو لا يظهر به شيء، فيعطى وثيقة، تثبت خلوه من المرض، ويسمح له بالخروج من الحجر الصحي[3].

---

(١) انظر: الصحاح (٢/٦٢٣). (٢) الموسوعة الطبية ص٧١٢.

(٣) انظر: نظرات إسلامية في الصحة، للدكتور مدحت الشافعي، ص٢٥.

المطلب الثاني

حكم الحجر

يمكن الاستدلال لمشروعية الحجر، بالأدلة الدالة على التداوي، عموماً، إذ أن الحجر الصحي وسيلة من وسائل حفظ الصحة والوقاية من المرض قبل وقوعه، وهذا من جملة الدواء. قال ابن القيم: الدواء كله شيئان: حمية، وحفظ صحة. قال: والحمية حميتان: حمية عما يجلب المرض، وحمية عما يزيده، فيقف على حاله.

فالأولى: حمية الأصحاء.

والثانية: حمية المرضى(١).

وقال: ومدار الصحة على حفظ القوة، والحمية عن المؤذي، واستفراغ المواد الفاسدة، ونظر الطبيب دائر على هذه الأصول(٢).

قلت: وأصل الحمية من حمى الشيء يحميه حمْياً وحمايةً ومحمِيةً: منعه. وحمى المريض ما يضره: منعه إياه. والحِمية: ما حمي من شيء(٣).

فحمية المريض منعه ما يضره. قال الموفق البغدادي(٤): الحمية توقف المرض، فتتمكن القوى من دفعه(٥).

والأصل فيها قول النبي ﷺ لعلي رضي الله عنه لما أراد أن يأكل من الرطب وهو مريض: «مه إنك ناقه»(٦)، قال النووي: وأما الاحتماء ففيه

---

(١) زاد المعاد (٤/ ١٠٣).
(٢) إغاثة اللهفان (١/ ٢٥).
(٣) القاموس المحيط: ص١٦٤٧. والمصباح المنير (١/ ١٥٣).
(٤) عبد اللطيف بن يوسف بن محمد بن علي أبو محمد الموصلي ثم البغدادي موفق الدين نزيل حلب، ويعرف قديماً بابن اللباد، ولد ببغداد سنة ٥٥٧هـ، وتوفي بها سنة ٦٢٩هـ. انظر ترجمته في: عيون الأنباء ص٦٨٣، والسير (٢٢/ ٣٢٠).
(٥) الطب النبوي، ص١٨٦.
(٦) أخرجه أبو داود في سننه (٤/ ١٩٣)، كتاب الطب، باب الحمية، ح: ٣٨٥٦. والترمذي في جامعه (٤/ ٣٨١)، كتاب الطب، باب ما جاء في الحمية، ح: ٢٠٣٦. وقال: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث فُليح، عن أيوب ابن عبد الرحمن، وساق إسناده إلى أم المنذر، وقال: هذا حديث جيد غريب. وأخرجه=

حديث... وذكره[1].

والأصل في الحجر، وهو حمية الأصحاء، قول النبي ﷺ عن الطاعون: «إن هذا الوجع رجز، أو عذاب،... فإذا كان بأرض وأنتم بها، فلا تخرجوا منها، وإذا بلغكم أنه بأرض، فلا تدخلوها»[2]، ثبت هذا عنه ﷺ من حديث عدد من الصحابة، في الصحيحين. إذ من حِكَم ذلك، عدم تعرض السليم للمرض، وعدم نقله إلى الغير عن طريق العدوى، وهذا هو معنى الحجر. قال ابن القيم رحمه الله: قد جمع النبي ﷺ للأمة، في نهيه عن الدخول إلى الأرض التي هو بها، ونهيه عن الخروج منها بعد وقوعه؛ كمال التحرز منه، فإن في الدخول في الأرض التي هو بها، تعرضاً للبلاء، وموافاة له في محل سلطانه، وإعانة للإنسان على نفسه، وهذا مخالف للشرع والعقل، بل تجنب الدخول إلى أرضه من باب الحمية، التي أرشد سبحانه إليها، وهي حمية عن الأمكنة، والأهوية المؤذية. وذكر أن من حكم ذلك، تجنب الأسباب المؤذية، والبعد عنها، والأخذ بالعافية، التي هي مادة المعاش والمعاد، اهـ[3]. قال ابن حجر: وأما حكمة منع القدوم عليه فالذي يظهر عندي أن الله تعالى أمر ألّا يتعرض أحد للحتف، وإن كان لا نجاة من قدر الله إلا أنه من باب الحذر الذي شرعه الله. ونقل عن غيره أن الإقدام عليه يعرض النفس للبلاء وما لعلها لا تصبر عليه[4].

ولا شك أن مجاورة المرضى مظنة المرض، حيث يمكن انتقال مرضهم إلى الصحيح، عن طريق العدوى، ولهذا قال النبي ﷺ: «لا يوردن ممرض على مصح»[5]، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. لكن قد ترد هنا شبهة، على

= ابن ماجه (٢/ ١١٣٩)، كتاب الطب، باب الحمية، ح: ٣٤٤٢. وأخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ٤٠٧)، وقال صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي. وقال الألباني إنما هو حسن فقط، كما قال الترمذي. وأخرجه الإمام أحمد في المسند (٦/ ٣٦٤)، وانظر: السلسلة الصحيحة للألباني (١/ ٩٠، ٨٩)، ح: ٥٩.

(١) المجموع (٩/ ٦٤). (٢) سيأتي ص١٣٧.

(٣) زاد المعاد (٤/ ٤٢، ٤٣، ٤٤).

(٤) بذل الماعون ص٣٠٤، ٣٠٥. والنقل عن ابن دقيق.

(٥) سيأتي ص١٣٦.

الاستدلال بحديث الطاعون، على مشروعية الحجر، مفادها أن قوله ﷺ: «لا تخرجوا فراراً منه»، يفيد جواز الخروج لغير الفار، فلا يكون في الحديث دليل على الحجر. وجواب ذلك من وجهين:

أحدهما: عدم التسليم بهذا. وجه ذلك أن الخروج قد لا يخالف الحجر، إذ لا يلزم منه مخالطة الغير، فقد يخرج إلى أرض خالية، أو يخرج إلى محل خُصِّص للحجر. هذا بالإضافة إلى أنه قد يكون خروجه من باب الضرورة التي لا بد منها، فلا يمنع لذلك، أما إن كان الخروج لمجرد الفرار، فيمنع هذا، دفعاً لشر الخارج عن الناس، وتحقيقاً للتوكل على الله، والاستسلام لقضائه.

والثاني: إن سلم ذلك في الخروج، فيبقى النهي عن الدخول، دالاً على الدعوى، وفيه كفاية.

قال القرطبي[1]: قال الطبري في حديث سعد (يعني في الطاعون) دلالة على أنه على المرء توقي المكاره قبل نزولها، وتجنب الأشياء المخوفة قبل هجومها، فكذلك الواجب أن يكون حكم كل متق من الأمور غوائلها، سبيله في ذلك، سبيل الطاعون، وهذا المعنى نظير قوله ﷺ: «لا تتمنوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاصبروا»[2]. قال القرطبي: وهذا هو الصحيح في الباب، وهو مقتضى قول الرسول ﷺ، وعليه عمل أصحابه البررة الكرام. وذكر قول عمر: نعم نفر من قدر الله[3]. وقال: المعنى لا محيص

---

(١) محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرْح أبو عبد الله الأنصاري القرطبي المالكي، من تصانيفه الجامع لأحكام القرآن، والتذكرة، كانت وفاته سنة ٦٧١هـ. انظر ترجمته في: الديباج (٢/٣٠٨)، وشجرة النور الزكية (١/١٩٧).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد، باب لا تمنوا لقاء العدو، ح: ٣٠٢٥، من حديث ابن أبي أوفى، وح: ٣٠٢٦، من حديث أبي هريرة، انظر: الفتح (٦/١٨٠، ١٨١). وأخرجه مسلم (٣/١٣٦٢)، كتاب الجهاد، باب كراهة تمني لقاء العدو، ح: ١٧٤١، من حديث أبي هريرة، وح: ١٧٤٢، من حديث ابن أبي أوفى.

(٣) في حديث ابن عباس في الطاعون، وفيه: فنادى عمر في الناس إني مصبح على ظهر، فأصبحوا عليه. فقال أبو عبيدة بن الجراح: أفراراً من قدر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله. أخرجه البخاري في كتاب=

للإنسان عما قدره الله عليه، ولكن أمرنا الله بالتحرز من المخاوف والمهلكات، وباستفراغ الوسع في التوقي من المكروهات. وأضاف أن الإنسان لا يقدم على موضع الداء، أخذاً بالحزم، والحذر، والتحرز من مواضع الضرر، لأن صيانة الإنسان نفسه عن المكروه واجبة، اهـ[1].

وأشار بعض الفقهاء إلى الحجر صراحة، فذكروا أنه إذا كثر المرضى اتُّخِذَ لهم موضع خاص بهم، يتجمعون فيه، ومنعوا من مخالطة الناس، إن وجد إمام عدل يجري عليهم الأرزاق[2].

ويرى بعض الأطباء، أن من حقوق الرعايا على السلطان، أن يفرض عزل المصابين بأمراض معدية للمسلمين، في مصحات خاصة[3]. وهذا وجيه جداً، لأن من مهام السلطان رعاية مصالح المسلمين، ودفع ما يمكن دفعه عنهم، وهذا منه.

تتميم:

يتعلق بالكلام على الحجر الصحي الكلام في العدوى، وألخصه في المسألتين التاليتين:

المسألة الأولى

تعريف العدوى لغة، واصطلاحاً

العدوى لغة مأخوذة من: عدا يعدو، أي جاوز. يقال: أعدى فلانٌ فلاناً من خُلُقه، أو من علةٍ به، أو جرب: إذا تجاوز الخُلُق، أو الجرب، أو غير ذلك، من الأول إلى الثاني[4].

وفي اصطلاح الأطباء تعني: انتقال الداء من المريض إلى الصحيح،

= الطب، باب ما يذكر في الطاعون، ح: ٥٧٢٩. الفتح (١٠/ ١٨٩).

(١) الجامع لأحكام القرآن (٣/ ٢٣٢، ٢٣٤)، وانظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٢٢٩).

(٢) انظر: المنتقى (٧/ ٢٦٥، ٢٦٦)، والذخيرة (١٣/ ٣١٠).

(٣) انظر: أحكام التداوي، للبار، ص١٩.

(٤) الصحاح (٦/ ٢٤٢١)، والمصباح المنير (٢/ ٣٩٨).

بطرق عديدة كالتنفس، والملامسة، والدم، ونحو ذلك[1].

وربما قالوا: هي غزو الجسم بالأحياء الدقيقة المضرة[2].

المسألة الثانية

الأحاديث الواردة في شأن العدوى، وأقوال أهل العلم فيها

ورد عن النبي ﷺ، في شأن العدوى، عدة أخبار، وهي على قسمين: قسم يفهم منه نفي العدوى، وقسم يفهم منه إثباتها.

القسم الأول: أحاديث تنفي العدوى:

١ - عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا عدوى»، الحديث. وفيه قال أعرابي: يا رسول الله، فما بال الإبل تكون في الرمل، كأنها الظباء، فيخالطها البعير الأجرب فيجربها؟. فقال رسول الله ﷺ: «فمن أعدى الأول؟»، أخرجه البخاري[3]. وأخرج نحوه من حديث ابن عمر وأنس[4]. وأخرج الشيخان نحوه من حديث أبي هريرة وجابر رضي الله عنهما[5].

٢ - وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «لا يعدي شيءٌ شيئاً، لا يعدي شيء شيئاً» ثلاثاً، فقام أعرابيٌ، فقال: يا رسول الله، إنّ النُّقبة[6] تكون بمِشْفَر[7] البعير، أو بعَجبه[8]، فتشمل الإبل جرباً؟ قال: فسكت ساعةً، فقال:

---

(١) العدوى بين الطب وحديث المصطفى ص٢٤.

(٢) الأحياء المجهرية كالبكتريا الكروية والعضوية والحلزونية والطفيليات والفيروسات والفطريات. انظر: الموسوعة الطبية لمجموعة من الأطباء ص١٣٣٦.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الطب، باب لا صفر، ح: ٥٧١٧. الفتح (١٠/ ١٨١).

(٤) حديث ابن عمر بلفظ: «لا عدوى ولا طيرة إنما الشؤم في ثلاث» الحديث. وحديث أنس بلفظ: «لا عدوى ولا طيرة ويعجبني الفأل» الحديث. المصدر نفسه.

(٥) البخاري في كتاب الطب، باب من لم يرق، وباب لا هامة، ح: ٥٧٥٦، ٥٧٥٧. انظر: الفتح (١٠/٢٢٥، ٢٢٦). ومسلم في كتاب السلام (٤/١٧٤٤)، باب لا عدوى، ح: ٢٢٢٠، ٢٢٢٢.

(٦) النقبة بالضم: أول ما يبدأ من الجرب قطعاً متفرقة، وجمعها نُقَب. انظر: الصحاح (١/٢٢٧).

(٧) المِشفَر للبعير كالشفة للإنسان. القاموس ص٤٣٦.

(٨) العجب بالفتح أصل الذنب. المصدر نفسه ص١٤٤.

«ما أعدى الأول؟ لا عدوى... خلق الله كل نفس، فكتب حياتها، وموتها، ومصيباتها، ورزقها»[١].

القسم الثاني: أحاديث تثبت العدوى:

١ - عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «لا يُورِدنّ مُمرِضٌ على مُصِحٍّ»، وفي روايةٍ: «لا توردوا الممرض على المصحّ»[٢].

وكان أبو هريرة يحدّث بقوله: «لا عدوى»، ثم ترك. قال أبو سلمة[٣]: كان أبو هريرة يحدّثهما كلتيهما[٤] عن رسول الله ﷺ ثمّ صمت أبو هريرة بعد ذلك عن قوله: «لا عدوى». وأقام على أن لا يورد ممرض على مصحٍّ. قال: فقال الحارث ابن أبي ذباب[٥]، وهو ابن عمّ أبي هريرة: قد كنت أسمعك يا أبا هريرة، تحدّثنا مع هذا الحديث حديثاً آخر قد سكتَّ عنه، كنت تقول: قال رسول الله ﷺ: «لا عدوى». فأبى أبو هريرة أن يعرف ذلك. وقال: «لا يورد ممرضٌ على مصحّ»، فماراه[٦] الحارث في ذلك حتّى غضب أبو هريرة فرطن بالحبشية. فقال للحارث: أتدري ماذا قلت؟ قال: لا، قال: قلت: أبيت. قال

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢/ ٣٢٧)، واللفظ له. والطحاوي في مشكل الآثار (٢/ ٣٧٨). وإسناده صحيح على شرط مسلم، كما أفاده الألباني في السلسلة الصحيحة (٣/ ١٤٣).

(٢) صحيح البخاري كتاب الطّب، باب لا هامة، ح: ٥٧٧٤، ٥٧٧١. انظر: الفتح (١٠/ ٢٥١، ٢٥٤)، ومسلم (٤/ ١٧٤٣)، كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة. ح: ٢٢٢١.

(٣) عبد الله، وقيل: إسماعيل بن عبد الرحمن بن عوف، وأبو سلمة كنيته، أحد الأعلام بالمدينة، وتوفي بها سنة ٩٤هـ. انظر: الطبقات لخليفة بن خياط ص٢٤٢، ولابن سعد (٥/ ١١٨)، والسير للذهبي (٤/ ٢٨٧).

(٤) قال النووي في شرح مسلم (١٤/ ٢١٧): كذا هو في جميع النّسخ كلتيهما بالتاء والياء مجموعتين، والضمير عائد إلى الكلمتين، أو القصّتين، أو المسألتين، ونحو ذلك. ويورِد بكسر الراء، ومفعوله محذوف، أي لا يورد صاحب الإبل المراض إبله على صاحب الإبل الصحاح. انظر: المصدر نفسه.

(٥) الحارث بن عبد الرحمن بن عبد الله بن سعد بن أبي ذباب الدوسي المدني المؤذن، مات سنة ١٤٦هـ. له ذكر في: الجرح والتعديل (٣/ ٧٩)، وتاريخ الإسلام (٩/ ٩٦)، والتهذيب (١/ ٣٣٢).

(٦) ماريت الرجل أماريه مراءً: جادلته. انظر: الصحاح (٦/ ٢٤٩١).

أبو سلمة: ولعمري لقد كان أبو هريرة يحدثنا؛ أن رسول الله ﷺ قال: «لا عدوى» الحديث[1].

٢ ـ عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ قال: «لا عدوى... وفرّ من المجذوم كما تفرُّ من الأسد»[2].

٣ ـ حديث عمرو بن الشّريد[3]، عن أبيه[4] قال: كان في وفد ثقيف رجل مجذوم، فأرسل إليه النّبي ﷺ: «إنّا قد بايعناك فارجع»[5].

٤ ـ حديث ابن عباس رضي الله عنهما أنّ النبي ﷺ قال: «لا تديموا النظر إلى المجذومين»[6].

٥ ـ قول النبي ﷺ: «إذا سمعتم بالطاعون في أرض فلا تدخلوها» الحديث، في عدة أحاديث[7].

---

(١) صحيح مسلم (٤/ ١٧٤٣)، كتاب السّلام، باب لا عدوى ولا طيرة، ح: ٢٢٢١.

(٢) رواه البخاري. كتاب الطّب، باب الجذام، ح: ٥٧٠٧. الفتح (١٠/ ١٦٧). معلّقاً، قال ابن حجر: وقد وصله أبو نعيم من طريق أبي داود الطّيالسيّ، وأبي قتيبة مسلم ابن قتيبة، كلاهما عن سَليم بن حيّان شيخ عفّان فيه... وقد وصله ابن خزيمة أيضاً. **قلت**: وقال البغويّ في شرح السنّة (٣/ ٣٦٧): هذا حديث صحيح. ومن ثمّ قال الألباني في السلسلة الصّحيحة (٢/ ٤٢٨) فالسّند صحيح.

(٣) الثّقفيّ، أبو الوليد الطّائفيّ، ثقة. التقريب ص٧٣٨ رقم (٥٠٨٤).

(٤) هو الشّريد بن سويد الثّقفيّ، صحابيّ شهد بيعة الرّضوان، قيل: كان اسمه مالكاً. الإصابة (٣/ ٢٠٤).

(٥) أخرجه مسلم (٤/ ١٧٥٢)، كتاب السّلام، باب اجتناب المجذوم ونحوه، ح: ٢٢٣١. وأخرجه أحمد في المسند (٤/ ٣٨٩، ٣٩٠)، وابن ماجه في كتاب الطب (٢/ ١١٧٢)، باب الجذام ح: ٣٥٤٤. والنسائي في كتاب البيعة (٧/ ١٦٩)، باب بيعة من به عاهة ح: ٤١٩٣. بلفظ: «ارجع فقد بايعتك». وعند أحمد قال الشريد: أتيت النبي ﷺ فذكرت ذلك له فقال: «ائته فأخبره أني قد بايعته فليرجع».

(٦) أخرجه أحمد في المسند (١/ ٢٣٣)، وابن ماجه في كتاب الطب (٢/ ١١٧٢)، باب الجذام، ح: ٣٥٤٣. وقال في الزوائد: رجاله ثقات. وقال ابن حجر في الفتح (١٠/ ١٦٩): سنده ضعيف. وأخرجه الطبري في تهذيب الآثار (١/ ١٦، ١٧)، ح: ٤٣، ٤٥. وذكر الألباني في السلسلة الصحيحة (٣/ ٥٢) شواهد للحديث ثم قال: وبالجملة فالحديث بمجموع طرقه وشواهده صحيح.

(٧) منها حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه في صحيح البخاري في كتاب الطب، باب ما=

تلك هي أهم الأخبار الواردة في الباب، وظاهرها التعارض، حيث ينص بعضها على نفي العدوى، بينما يفيد الآخر ثبوتها، واجتناب من به عاهة، لأجل السلامة من العدوى. ولا شك أنه (لا تعارض بحمد الله، بين أحاديثه ﷺ الصحيحة، فإذا وقع التعارض، فإما أن يكون أحد الحديثين ليس من كلام النبي ﷺ، وقد غلط فيه بعض الرواة مع كونه ثقة ثبتاً، فالثقة يغلط، أو يكون أحد الحديثين ناسخاً للآخر، إذا كان مما يقبل النسخ، أو يكون التعارض في فهم السامع، لا في نفس كلامه ﷺ، فلا بد من وجه من هذه الوجوه الثلاثة. أما حديثان، صحيحان، صريحان، متناقضان من كل وجه، وليس أحدهما ناسخاً للآخر، فهذا لا يوجد أصلاً، ومعاذ الله أن يوجد في كلام الصادق المصدوق ﷺ الذي لا يخرج من شفتيه إلا الحق. والآفة في التقصير في معرفة المنقول، والتمييز بين صحيحه ومعلوله، أو من القصور في فهم مراده ﷺ، وحمل كلامه على غير ما عنى به، أو منهما معاً، ومن ههنا وقع من الاختلاف، والفساد، ما وقع، وبالله التوفيق»[1].

إذا ثبت هذا، فقد سلك العلماء في التوفيق بين إثبات العدوى، ونفيها مسالك، أكتفي هنا بإيراد المسلك المختار منها وهو:

إنّ العدوى المثبتة غير العدوى المنفيّة، إذ نفى ﷺ تأثير العدوى بنفسها، لما فيه من الشّرك، وأثبت ﷺ الأسباب، التي لو شاء الله صرف مقتضياتها.

وهذه طريقة الشافعي، وجماعة. ونصرها ابن القيم، فقال: وعندي في الحديثين مسلك آخر، يتضمّن إثبات الأسباب، والحِكم، ونفي ما كانوا عليه من الشّرك، واعتقاد الباطل، ووقوعَ النّفي والإثبات على وجهه. وعنده أنّ مخالطة المريض سبب للإصابة بمرضه، إذا شاء الله صرف مقتضيات هذا

= يذكر في الطاعون ح: ٥٧٢٨، وكتاب الحيل، باب ما يكره من الاحتيال في الفرار من الطاعون، ح: ٦٩٧٣. ومنها حديث ابن عباس في قصة عمر ﷺ، المصدر السابق ح: ٥٧٢٩، ٥٧٣٠، ٦٩٧٣. الفتح (١٠/ ١٨٩)، (١٢/ ٣٦٠). وفي مسلم في كتاب السلام (٤/ ١٧٤٠)، باب الطاعون والطيرة والكهانة، ح: ٢٢١٩. ومنها حديث أسامة ابن زيد ﷺ في صحيح مسلم في كتاب السلام، الباب نفسه، ح: ٢٢١٨، بروايات عديدة.

(١) زاد المعاد (٤/ ١٤٠).

السّبب، بمشيئته، وإرادته، وحكمته، كشأن سائر الأسباب التي ربطت بمسبّباتها، والتي لا تقتضي مسبّباتها، إلّا بإذنه، وإرادته، ومشيئته، ليس لها من ذاتها ضرّ ولا نفع، ولا تأثير البتّة، إن هي إلّا خلق مسخّر، مصرَّف، مربوب، لا تتحرّك إلّا بإذن خالقها، ومشيئته، وغايتها أنّها جزء سبب، ليست سبباً تامًّا، فسببيّتها من جنس سببيّة وطء الوالد في حصول الولد، فإنّه جزء واحد من أجزاء كثيرة من الأسباب، التي خلق الله بها الجنين، وكسببيّة شقّ الأرض، وإلقاء البذر، فإنّه جزء يسير من جملة الأسباب التي يكوِّن الله بها النّبات، وهكذا جملة أسباب العالم من الغذاء والدّواء، والعافية، والسّقم، وغير ذلك، وأنّ الله سبحانه جعل من ذلك سبباً ما يشاء، ويبطل السّببيّة عمّا يشاء، ويخلق من الأسباب المعارضة له ما يحول بينه وبين مقتضاه، وهذا ثابت في الدّاء والدّواء، فالله خالق أسباب الدّاء وأسباب الدّواء المقاومة والمعارضة لها، وأمرنا بدفع تلك الأسباب المكروهة بهذه الأسباب انتهى كلامه[1].

وهذا المسلك الذي ارتضاه ابن القيِّم، موافق لرأي الشّافعيّ، وجماعة من الشّافعيّة[2]، وهو قول جماعة من أهل العلم قديماً وحديثاً[3].

قلت: وهذه الطَّريق هي أصحّ الطّرق، وهي تجمع بين الأخبار جمعاً لا إشكال فيه، ولا اعتراض عليه، ولهذا قال النّووي[4]: إنها الصّواب الذي عليه جمهور العلماء، ويتعيّن المصير إليه[5].

---

(١) مفتاح دار السعادة (٣/ ٣٧٦). (٢) كالبيهقي وابن الصلاح.

(٣) في المسالك والطّرق في الجمع بين العدوى ونفيها، انظر:
غريب الحديث لأبي عبيد (٢/ ١٤ ـ ١٨)، تهذيب الآثار للطّبري (١/ ٢٩ ـ ٣١)، شرح معاني الآثار للطّحاوي (٤/ ٣٠٣ ـ ٣١٤)، تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص١١٨، التمهيد (٢٤/ ١٨٩)، المعلم (٣/ ١٠٢)، المفهم (٥/ ٦٢٠)، شرح النووي (١٤/ ٢١٣، ٢١٤)، زاد المعاد (٤/ ١٤٠ ـ ١٥٤)، مفتاح دار السّعادة (٣/ ٣٦٢ ـ ٣٧٩). فتح الباري (١٠/ ١٦٨ ـ ١٧٢)، السلسلة الصّحيحة (٢/ ٦٩٦).

(٤) يحيى بن شرف الحزامي النووي أبو زكريا، ولد عام ٦٣١هـ بنوا من قرى الشام، وتوفي عام ٦٧٦هـ، من تصانيفه: المجموع شرح المهذب، وروضة الطالبين، وتهذيب الأسماء واللغات. ترجمته في: طبقات الشافعية للإسنوي (٢/ ٢٦٦)، ولابن هداية الله ص٢٢٥، وسير أعلام النبلاء (١٣/ ٢٦٠).

(٥) شرح مسلم (١٤/ ٢١٤).

الباب الثاني

مقدمات في الأدوية وأحكام إعدادها

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: مقدمات في الأدوية.

الفصل الثاني: المتخصصون في الأدوية.

الفصل الثالث: في أحكام إعداد الدواء.

الفصل الأول

مقدمات في الأدوية

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نبذة تاريخية عن الدواء، ومبدأ التعرف عليه.

المبحث الثاني: أهمية علم الأدوية.

المبحث الثالث: جهود المسلمين في مجال الأدوية.

المبحث الأول

نبذة تاريخية عن الدواء، ومبدأ التعرف عليه

لا شك أنّ محاولات التوصل إلى الدواء قديمة قدم الإنسان، فكما كان الإنسان يسعى منذ بدء الخلق إلى الحصول على الغذاء، والمأوى، والكساء، فإنه كان يسعى للحصول على دواء يعالج به ما يلم به من أمراض، ويسكن به ما ينتابه من آلام.

وإذا نظرنا في تاريخ الدواء نجد أنّ الإنسان استخدم ما وهبه الله من وسائل، وحباه من دلائل في التعرف على الدواء. ويرى بعضهم أن الدواء: منه ما أتى عن طريق الوحي، ومنه ما عرف عن طريق الرؤيا الصادقة، ومنه ما كان عن طريق المصادفة والاتفاق، ومنه ما عرف عن طريق مشاهدة الحيوان. ويرى أن أكثر ما حصلوه كائن عن طريق الإلهام والتجربة والاتفاق والمصادفة، ثم تكاثر ذلك بينهم وعضده القياس بحسب ما شاهدوه وأدتهم إليه فطرتهم(١).

وهذه الفطرة هي أبرز ما استخدمه الإنسان في هذا المجال، تلك الفطرة التي فطره الله عليها، والتي بها يسعى لتحصيل ما ينفعه، واجتناب ما يضره في حدود أمور الدنيا، استخدمها في البحث عما يتداوى به، أو يخفف به آلامه الجسدية. قال ابن القيم: تأمل أحوال هذه العقاقير والأدوية، التي يخرجها الله من الأرض، وما خص به كل واحد منها، وجعله عليه من العمل والنفع... [ثم تفكّر] من جعل هذه المنافع والقوى في هذه النباتات والحشائش والحبوب والعروق؟ ومن أعطى كلاً منها خاصيته؟ ومن هدى العباد، بل الحيوان إلى تناول ما ينفع منه، وترك ما يضر؟ ومن فطّن لها الناس والحيوان البهيم؟ وبأي عقل وتجربة كان يوقف على ذلك، ويعرف ما خلق له؟.. لولا إنعام الذي

(١) عيون الأنباء، لابن أبي أصيبعة ص٢٤، ٢٥، ٢٦.

أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، . . ومن فطن لها البهائم في أشياء كثيرة، منها ما لا يهتدي إليها الإنسان؟ من ألهمها ذلك؟ ومن أرشدها إليه؟ ومن دلها عليه؟ أفيجوز أن يكون هذا من غير مدبر عزيز حكيم؟ وتقدير عزيز عليم؟ وتقدير لطيف خبير بهرت حكمته العقول، وشهدت له الفطر بما استودعها من تعريفه بأنه الله الذي لا إله إلا هو الخالق، البارئ، المصور، الذي لا تنبغي العبادة إلا له. اهـ[1].

فالفطرة وسيلة من وسائل اكتشاف الدواء، سواء من قبل الإنسان، وهو الأصل، أو الحيوان.

ثم الإنسان لم يكتف بما اهتدى إليه بفطرته هو، بل أضاف إلى ذلك ملاحظة ما يهتدي إليه الحيوان بفطرته، وإخضاعه للتجربة، وغيَّر فيه وأضاف، حسب ما يلائم طبيعة البشر. وقد ذكروا من ذلك أن الإنسان لاحظ طير الحُبارى[2] منذ القدم يقصد إلى بقلة برية، فيأكل منها قبل أن يقاتل الأفاعي. وأن طائر اللقلق[3] شوهد يضع من عشبة الصعتر[4] على ساقية عندما تصيبها الجروح. وأن بعض القردة تحشو جروحها بأوراق من نباتات عطرية، ثبت أخيراً أنها مطهرة للجروح. وأن بعض الطيور كان يحقن نفسه بماء البحر بمنقاره فتنطلق بطنه. فمن ذلك وأمثاله اكتشف الإنسان ترياقاً للسموم، ومطهرات الجروح، والحقن المسهلة، ونحو ذلك[5].

كذلك أجال الإنسان النظر في بيئته، فلاحظ تباين الأعشاب والنباتات، فبعضها مر، وبعضها حلو، وبعضها يهدئ الأعصاب، وبعضها يسبب الأرق.

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/١٢٣ ـ ١٢٤).

(٢) الحبارى، بضم ففتح، طائر معروف، وهو على شكل الأوزّة، برأسه وبطنه غبرة، ولون ظهره وجناحيه كلون السُّماني ـ بسين مشددة ومضمومة ـ. المصباح المنير (١/١١٨).

(٣) قال في المصباح المنير (١/٥٥٦): اللقلاق طائر أعجمي نحو الأوزة، طويل العنق يأكل الحيات، واللقلق مقصور منه. اهـ.

(٤) الصعاتر أنواع عديدة، عددها ابن البيطار، وميز بينها، وذكر ماهية الصعتر وخواصه، والتي منها أنه ينقي وسخ الجروح. انظر: حديقة الأزهار، ص١٩٢.

(٥) وللمزيد من ذلك انظر: مفتاح دار السعادة (٢/١٢٤)، والحبة السوداء للنجار ص٤٧، ٤٨، والدواء من فجر التاريخ ص٢٥، ٢٦، والتصنيف الدوائي ص٣ ـ ٦.

وبهذا وغيره اجتمع له من جميع تلك الأجزاء التي حصلت له أشياء كثيرة، ثم إنه تأمل تلك الأشياء، واستخرج عللها والمناسبات التي بينها، فتحصل له من ذلك كله قوانين كلية ومبادئ منها ابتدأ بالتعلم والتعليم، وكون من ذلك قواعد وأسس لصناعة الدواء[1].

وقد لاحظ الإنسان في سعيه للتعرف على الدواء أن بعض الأدواء لم تُجْدِ فيها المحسوسات، فاعتقد أن سببها أرواح شريرة، فلجأ إلى ترانيم وتعاويذ يدفع بها ذلك، ولجأ إلى آلهته مستعيناً بها، باعتبار أن ما أصابه عقاب إلهي لا يمكن التخلص منه إلا بعد أداء بعض الأعمال والصلوات[2]. ولا شك أن هذه الملاحظة سليمة، أعني كون بعض الأدواء لا تجدي فيها الأدوية المحسوسة، وأن سببها بعض الأرواح الشريرة، ولكنه لم يهتد في غالب أحيانه إلى الطرق الصحيحة لدفعها، وهي اللجوء إلى الله، والتضرع إليه بالدعاء لكشف ذلك البلاء، ونحو ذلك من الرقى الشرعية، وسيأتي في موضعه إن شاء الله.

هكذا عرف الإنسان شيئاً فشيئاً أنواعاً من الأدوية، ثم بدأ يصنف ذلك حسب الخصائص والآثار. ففي جانب النباتات مثلاً عرف فصولها، وأخذ يجمع كل عشب في موعده المختار ليعطي أحسن النتائج العلاجية، ثم يحاول التعرف على جزء النبات الذي يحوي المادة الفعالة، وقام بالعديد من المحاولات لإدخال تحسينات على الأجزاء المستخدمة من النبات والحيوان لجعلها في وضع يسهل تناولها، مستخدماً الوسائل المتاحة في ذلك مثل العصر، والسحق، والنقع، والقلي، والطبخ، وغير ذلك من وسائل تحضير الدواء.

كانت هذه هي أهم الطرق التي كان بها مبدأ التعرف على الدواء، فقد بدأت في حدائق الأعشاب، وعبر مراحل عديدة نما علم الأدوية واتسع وتعددت مجالاته حتى شمل مختلف حقول المعرفة الدوائية: من دراسة،

---

(١) انظر: عيون الأنباء ص١٧ ـ ٢٧.

(٢) انظر: الدواء من فجر التاريخ ص٢٥.

وتجارب، وتشخيص وجراحة، واكتشافات واسعة للأدوية، وانحسر استخدام الأعشاب، وبدأت عمليات تصنيع الدواء بتحضيره كيميائياً للحصول على كميات كبيرة في وقت قصير[1].

لكن أخيراً بدأ التفكير الجاد بالعودة إلى الأعشاب، بعد الآثار الخطيرة التي خلَّفتها بعض العقاقير المصنعة، وإن كان كثير منها قدَّم للإنسان خدمة جليلة. والله أعلم.



(١) انظر: المصدر قبل المصدر الأخير، وكتاب الكحول ومكافحة استعماله ص٢٨، ٢٩.

المبحث الثاني

أهمية علم الأدوية وحكم طلبه

لا يتوصل الإنسان إلى معرفة فن إلا بعد دراسته ومعرفته، وأهمية كل علم تكون بقدر ذلك المعلوم. ولهذا كان أشرف العلوم وأفضلها على الإطلاق، ما أوصل إلى معرفة الله، والوصول إلى طاعته. وأهمية العلم بمعرفة الدواء نابعة من أهمية الدواء نفسه، فهو حاجة من حاجات الأمة التي يجب توفرها، والحصول عليها، بل قد يكون ضرورة في بعض الأحوال. ولما كان علم تطبيب الأبدان عموماً، يعتني بصحة الإنسان البدنية، وكان هذا غرضاً شرعياً، أعني الحفاظ على صحة الأبدان في الجملة، لما كان كذلك، أدخله بعض أهل العلم فيما جاءت به الرسل من عند الله، من حيث الجملة. فقد أورده الحليمي[1] في عداد ما جاءت به الرسل صلوات الله عليهم، فقال وهو يتحدث عن خصائص الأنبياء والمرسلين، قال: ومنها دعوتهم إلى مصالح الأبدان، وهي علم الطب، الذي جملته حفظ الصحة على الصحيح، ورفع السقم عن السقيم، فإنه لما كان في علم الله تعالى أنه لا تخلص الصحة للناس دائماً، ولكن تستقيم أوقاتاً، وكان خلق في الأرض أشياء، إذا استعملوها زالت عوارض الأسقام عنهم، وأشياء إذا تناولوها حلت الأسقام فيهم؛ وقعت الحاجة فيهم إلى معرفة المضار والمنافع مما في الأرض على وجهه وحقيقته، واحتاجوا مع ذلك إلى معرفة الأدواء والعلل وأسبابها الجالبة لها، وأعراضها التابعة لها والدالة عليها ليستدلوا بمعرفة الأسباب على وجوه التحرز، وبمعرفة

---

(١) الحسين بن الحسن بن محمد بن حكيم البخاري الشافعي أبو عبد الله، فقيه محدث، ولد ببخارى سنة ٣٣٨هـ ونشأ بها، له منهاج الدين في شعب الإيمان، توفي سنة ٤٠٣هـ. طبقات الشافعية لابن السبكي (٤/ ٣٣٣).

الأعراض على حقائق العلل، ثم يتوصلوا بمعرفة الأدوية وطرق استعمالها إلى دفع ما قد حدث، فتكون السلامة وتعود الصحة.

وإذا كانت الحاجة إلى جميع ما ذكرنا واقعة، وكانت عقول الناس تحسر عن إدراكه بلا إخبار مخبر إياهم، احتاجوا إلى المخبر عنه، كما أنهم لما لم يعلموا ما الذي يرضى الله لهم، وما الذي يبيحه، أو يكره وقوعه منهم؛ احتاجوا إلى الخبر عنه، وكما أزيحت هذه العلة لهم بالرسل، أزيحت العلة فيما وصفنا بالرسل، وذلك مذكور في الكتب، ولا يمكن الأمر إلا على ما وصفت[(١)].

وقال العز بن عبد السلام[(٢)]: الطب كالشرع وضع لجلب مصالح السلامة والعافية، ولدرء مفاسد المعاطب والأسقام، والذي وضع الشرع هو الذي وضع الطب، فإن كل واحد منهما موضوع لجلب مصالح العباد[(٣)].

وعلى هذا فعلى المسلمين العناية بهذا العلم، كغيره من العلوم التي تنفع الأمة، وتندفع بها مفاسد عن المسلمين، ولا يكونوا عالة على غيرهم، كما هو الشأن في كثير من العصور. وقد كان الشافعي رحمه الله يتلهف على ما ضيع المسلمون من الطب، ويقول: ضيعوا ثلث العلم، ووكلوه إلى اليهود والنصارى[(٤)].

وهذا يبين أهمية هذا العلم عنده رحمه الله، وهو كذلك.

ولما كان الدواء من حاجة الإنسان، وربما كان ضرورة، كان طلبه والبحث عنه أمراً مشروعاً. وتتضح هذه المشروعية بأمرين:

الأمر الأول: ما ثبت في السنة، مما ينبه على ذلك.

---

(١) المنهاج شرح شعب الإيمان، للحليمي، (١/ ٢٥٢).

(٢) عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي المغربي أصلاً، الدمشقي مولداً، المصري داراً ووفاة، (٥٧٨ ـ ٦٦٠هـ) صاحب قواعد الأحكام، انظر: طبقات الشافعية للإسنوي (٢/ ٨٤)، ولابن هداية الله ص٢٢٢.

(٣) قواعد الأحكام (١/ ٤)، وفيه اختصار.

(٤) أخرجه البيهقي في مناقب الشافعي (٢/ ١١٦) عن الحسن بن سفيان، قال: حدثنا حرملة، قال: كان الشافعي يتلهف، فذكره.

والأصل في هذا قول النبي ﷺ: «ما أنزل الله داء إلا أنزل له دواء» الحديث[1]، وقوله ﷺ: «لكل داء دواء»[2].

وتقدمت هذه الأحاديث في التمهيد في الكلام على حكم التداوي.

قال ابن القيم: وفي قوله ﷺ: «لكل داء دواء»، تقوية لنفس المريض والطبيب، وحث على طلب ذلك الدواء، والتفتيش عليه[3].

وقوله ﷺ: «من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل»[4].

ولا شك أن معرفة الدواء النافع مما ينفع به المرء أخاه، وكثير من الأدوية الآن نفعه مشاهد للعيان لا يختلف فيه اثنان.

قال القاضي عياض: في هذه الأحاديث، يعني أحاديث الأمر بالتداوي، ما حواه عليه السلام من علوم الدين والدنيا، وصحة علم الطب، وجواز التطبب على الجملة[5]. ولا شك أنّ جواز التطبب يقتضي تعلم الأدوية والبحث عنها.

الأمر الثاني: كون الأدوية وسيلة إلى حفظ الصحة وردها مما به تقوم حياة الإنسان، وهذا مقصد شرعي.

قال الموفق البغدادي: الغاية في الطب حفظ الصحة موجودة، وردها مفقودة، والمرء مجبول على صيانة نفسه، والبدن مخلوق من أمشاج مختلفة، والأمشاج الأخلاط، وقوامه وحفظه بتعديل مزاجه، وهذا يكون باستعمال النافع، ودفع الضار، وهذا غرض الطب[6]. ثم علل أهمية ذلك بقوله: والعافية أفضل ما أنعم الله به على الإنسان بعد الإسلام، ولا يتمكن من حسن تصرفه، والقيام بطاعة ربه إلا بوجودها، ولا مثل لها فليشكرها العبد ولا يكفرها[7].

---

(١) تقدم تخريجه ص٢٩.
(٢) تقدم تخريجه ص٢٩.
(٣) زاد المعاد (٤/ ١٧).
(٤) سيأتي تخريجه ص٤٤٨.
(٥) إكمال المعلم للقاضي عياض (٧/ ١١٩).
(٦) الطب النبوي: ص١٧٧، ١٧٩.
(٧) المصدر نفسه، ص٣١.

ولما كان غرض الدواء حفظ صحة الإنسان ليكون قادراً على أداء التكاليف الشرعية، كان البحث عنه وطلبه أمراً شرعياً، يحث عليه الشرع، ويطلبه طلباً مندوباً، أو واجباً، ولا شك أنّ طلب الحصول على أمثل الأدوية وأنجعها فيه إنقاذ لحياة النفوس، فيدخل في قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ﴾ [المائدة: ٣٢]، فأي وسيلة مباحة لشفاء المرض، أو تخفيف الضرر عن المسلم، فهي مطلوبة شرعاً، يثاب عليها المؤمن، فالمسلمون مطالبون من حيث الجملة بالاجتهاد في طلب الدواء المباح النافع، لما في ذلك من دفع الضرر عن المسلمين، ولا يعتمدوا في ذلك على أعدائهم، لأن في اعتمادهم على أعدائهم مفاسد عديدة منها:

أن الكفار غير مؤتمنين على المسلمين، فلا يؤمن أن يصنعوا من الأدوية ما فيه السموم القاتلة، أو المواد الضارة بصحة الإنسان عاجلاً أو آجلا. فإن قيل هذا مستبعد في هذه العصور لأن مصانع الأدوية محكومة بقوانين دولية، وخاضعة لرقابة صحية من قبل لجان متخصصة، إضافة إلى أن الأدوية تصنع لعموم الناس، مسلمهم وكافرهم، بما في ذلك البلاد المصنعة للأدوية، مما يمنع هذا الاحتمال المشار إليه، إن قيل هذا، قلت: لو سلم هذا لبقي أمر آخر محقق الوقوع، وهو أن هؤلاء الكفار لا يحرمون ما حرّم الله ورسوله ﷺ، فيدخلون في صناعة الأدوية كثيراً من المواد المحرمة، مثل الكحول، وبعض أجزاء الخنزير، أو الحيوانات الميتة، ونحو هذا مما حرمه الله في شريعة الإسلام. وهذا مما يوجب على المسلمين الاجتهاد في طلب الدواء المباح الخالي من ذلك.

ومنها: ذهاب أموال المسلمين إلى خزائن العدو، خاصة والأدوية من أكثر ما تنفق فيها الأموال.

ومنها: إذا كانت الأدوية في يد الأعداء فإنهم ربما منعوا تصديرها متى ما رأوا ذلك، أو صدروا إلينا منها ما شاؤوا بقيود شديدة، فتكون بهذا نوعاً من السلاح بيد الأعداء.

المبحث الثالث

جهود المسلمين في مجال الأدوية

المقصود بهذا إبراز شيء مما قام به المسلمون عبر القرون، في مجال الصيدلة والدواء، لأن كثيراً من الناس يظن جهلاً أن هذا التقدم الصيدلي الملحوظ هو من ثمرات جهود غير المسلمين، وأن المسلمين عالة عليهم في ذلك، في حين أن المسلمين هم الذين أسسوا علم الصيدلة والدواء، وأرسوا قواعده، وهذا داخل في اتصاف الإسلام بالشمول، وأنه رائد في كل علم نافع، قائم على الدليل والبرهان والحجة والإقناع، والتحقيق والتحري، والنزاهة والأمانة.

ولا شك أن الشعوب العربية وغيرها، قبل الإسلام كانت لديهم مبادئ في علم الصيدلة والدواء، تتمثل في بعض الوصفات الشعبية اليسيرة، والأدوية المفردة من النبات أو الحيوان. غير أن الإسلام، ضمن دعوته إلى الإصلاح الشامل، أعطى دفعة لمهنة الصيدلة، وصنع الدواء. وأول ذلك ما ثبت من أمر النبي ﷺ بالدواء وإخباره بأن لكل داء دواء، مما شجع على البحث عن الأدوية، والجد في طلبها، وجعل علم الطب والصيدلة في نمو متزايد، بتقدم العصور، حتى ازدهر ازدهاراً ملحوظاً في أيام الخلافة العباسية. هذا الازدهار أدى إلى التفكير في فصل مهنة الصيدلة عن مهنة الطب، بأن يكون لعلم الصيدلة، تخصص منفصل، وتم تطبيق ذلك في بغداد، ثم مصر، والأندلس، فساعد ذلك في ازدهار علم الصيدلة، ومهنتها في العالم الإسلامي، واشتغل عدد كبير من خبراء الأدوية المسلمين بتركيب الدواء، وصنعه، وإعداد الوصفات الطبية.

هذا بينما لم تظهر مهنة الصيدلة، ظهوراً منفصلاً في أوربا، إلا في القرن الحادي عشر الميلادي، لأول مرة، أي بعد ثلاثمائة سنة من تجربة المسلمين،

وكان ذلك في ألمانيا، عندما أصدر الإمبراطور (فريدريك) الثاني أمراً يمنع ممارسة الطب أو الصيدلة، إلا بإذن خاص، وقام بدعوة كثير من الخبراء المسلمين لتدريس العلوم الطبية في جامعة نابولي[1].

ومما يدل على تقدم المسلمين في علم الصيدلة ما تذكره كتب التاريخ، من ممارستهم لأنظمة متقدمة في التحصيل، والتأهيل، والتعيين، والرقابة، وتشييد الصيدليات التي توفر الأدوية بكل أنواعها، حسب ما كان معروفاً عندهم في كل عصر، ولا تزال تلك الأنظمة سارية حتى الآن في هذا المجال.

من ذلك أن طالب الصيدلة كان عليه أن يطلب العلم عند صيدلي مشهود له بالعلم في هذا الباب، وعليه أن يدرس دستوراً طبياً، يوضح الطرق التي يجب اتباعها في تحضير الأدوية والعقاقير، وكان لا يسمح لهذا الطالب أن يمارس مهنة الصيدلة إلا بعد اجتيازه الامتحان الذي يعد له في ذلك، ويقدم بحثاً يفيد خبرته النظرية في هذا العلم، مثل الأطروحات التي تقدم اليوم في الفنون المختلفة. فإذا نجح في ذلك، منح شهادة يسمح له بموجبها بممارسة المهنة، ويسجل اسمه في سجل الصيادلة، ويجرى له رزقه من بيت المال، بعد أن يحلف اليمين الشرعية على التزام أحكام الإسلام في عمله. فلا يغش ولا يخدع، إلى غير ذلك من آداب الإسلام وأخلاقه الفاضلة.

وكانت الدولة تفرض بعد ذلك رقابة قوية عن طريق رجال الحسبة على الصيادلة والصيدليات، التي انتشرت في أنحاء البلاد الإسلامية، وكان فيها من كل أنواع الأشربة والمعاجين النفيسة، وأصناف الأدوية والعطريات الفائقة، إلى غير ذلك من الآلات النفيسة، والآنية.

وقد نبغ عدد من الصيادلة وخبراء الأدوية، نتيجة لذلك الازدهار، أسهموا في تعليم غيرهم من أبناء المسلمين، وفي صنع العديد من الأدوية النافعة، وكان من أهم إسهاماتهم في هذا المجال ما خلفوه من تراث كبير في مجال الأدوية، وطرق العلاج، وكان الأساس لما بعده من تقدم في علم الصيدلة.

---

(١) انظر: تاريخ البيمارستانات ص٣ ـ ٥٠، والطب الإسلامي لمختار سالم ص٥١، وما بعدها، والطب الإسلامي عبر القرون ص٣٤، وما بعدها.

ومما يدل أيضاً على أثر المسلمين العظيم في تقدم علم الصيدلة، ما أثروا به المكتبات، من تراث قيم في مجال الأدوية، انتفع به الناس قديماً ولا يزال نبراساً يهتدي به طلاب علم الصيدلة والدواء إلى هذا اليوم، وفيما يلي نماذج مختارة من هذه المصنفات باختصار للتنويه بمكانتها، وبيان أثرها، وإظهار سبق المسلمين في هذا المجال، وبيان جهودهم العظيمة فيه، فمن هذه المصنفات:

١ ـ كتاب الجامع لمفردات الأدوية والأغذية(١):

تصنيف محمد بن عبد الله بن أحمد المعروف بابن البَيطار المالقي(٢).

قام المالقي بتصنيف هذا الكتاب في الأدوية المفردة، يذكر فيه ماهيتها، وقواها، ومنافعها، ومضارها، وإصلاح ضررها، والمقدار المستعمل من جرمها، أو عصارتها، أو طبيخها، والبدل منها عند عدمها. هكذا قال المصنف نفسه، ثم ذكر أنه أودع فيه أغراضاً يتميز بها عما سواه، وهي ست، هذا ملخصها:

١ ـ استيعاب القول في الأدوية المفردة المستعملة على الدوام والاستمرار.

٢ ـ صحة النقل فيما يذكره عن المتقدمين، وتحريره عن المتأخرين، قال: فما صح عندي بالمشاهدة والنظر، وثبت لدي بالخبر، ادخرته كنزاً سرياً، وما كان مخالفاً للصواب والتحقيق، أو أن ناقله أو قائله، عدلا فيه عن سواء الطريق نبذته ظهرياً، وهجرته ملياً.

٣ ـ ترك التكرار، إلا فيما تمس الحاجة إليه.

٤ ـ ترتيبه على حروف المعجم لتسهيل الأخذ عنه.

٥ ـ التنبيه على كل دواء وقع فيه وهم، أو غلط من متقدم، أو متأخر، لاعتماد أكثرهم على الصحف والنقل، واعتمادي على التجربة والمشاهدة.

---

(١) مطبوع، في مجلدين، بكل مجلد جزأين، عدد صفحاته، فوق الألف صفحة بقليل، طبعة غير محققة، طبع دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى له عام ١٤١٢هـ.

(٢) عبد الله بن أحمد المالقي النباتي الطبيب المعروف بابن البَيطار، مصنف كتاب الأدوية المفردة، كان علامة وقته في معرفة النبات وتحقيقه، مات بدمشق سنة ٦٤٦هـ. انظر: عيون الأنباء ص٦٠١، والسير (٢٣/٢٥٦).

٦ ـ أسماء الأدوية بسائر اللغات. قال: وذكرت كثيراً منها، بما يعرف به في الأماكن التي تنبت فيها الأدوية المسطورة، كالألفاظ البربرية، واللاطينية وهي أعجمية الأندلس، إذ كانت مشهورة عندنا، وجارية في معظم كتبنا، وقيدت ما يجب تقييده منها بالضبط، وبالشكل والنقط، تقييداً يؤمن معه من التصحيف، ويسلم قارئه من التبديل والتحريف[١].

٢ ـ كتاب المعتمد في الأدوية[٢]:

تصنيف الملك المظفر يوسف بن عمر الغساني صاحب اليمن[٣].

جمع المصنف في كتابه هذا الأدوية المفردة، مرتبة على حروف المعجم، مما أضاف له ميزة على ميزاته الأخرى، لأن من شأن هذا الترتيب سهولة الحصول على الدواء المطلوب، واعتمد فيه على عدد كبير من المصادر المتقدمة عليه، على طريقة جمع فيها بين الدراسة النظرية، والتطبيق العملي، فخرج سفره هذا من أحسن الأسفار الجامعة بين العلم والعمل في مجاله[٤].

قال المصنف في مقدمته: الحمد لله الذي أوجد الأشياء بحكمته، وابتدع المخلوقات إظهاراً لقدرته، وفضل الإنسان على سائر الحيوانات برحمته، وجعل له دواء يقيه الداء بمشيئته. وبعد فإني اختصرت هذا الكتاب من كتب كبار، جمعت التطويل والإسهاب، ولم أذكر إلا الموجود دون ما يعسر على الطلاب، راجياً من الله سبحانه الإعانة وجزيل الثواب، إنه كريم وهاب. قال: ورتبته على حروف المعجم، ليكون أقرب متناولاً وأفهم[٥].

---

(١) انظر: مقدمة الجامع لمفردات الأدوية، ص٣، ٤.

(٢) مطبوع في دار المعرفة، ببيروت، في مجلد واحد، عدد صفحاته، ٥٥٧ صفحة، من غير الفهارس.

(٣) يوسف بن عمر بن رسول الغساني التركماني اليمني الملك المظفر ثاني ملوك الدولة الرسولية باليمن، أحسن صيانة الملك وطال حكمه، توفي بقلعة تعز سنة ٦٩٤هـ، ميلاده سنة ٦١٩هـ، من تصانيفه المعتمد واللمعة الكافية في الأدوية الشافية. انظر: معجم المؤلفين (١٣/ ٣٢٠).

(٤) وانظر: مقدمة الكتاب، لمصححه مصطفى السقا.

(٥) مقدمة المعتمد، الصفحة الأولى.

٣ ـ كتاب تذكرة أولي الألباب[(١)]:

واسمه تذكرة أولي الألباب، والجامع للعجب العجاب. تصنيف داود الأنطاكي[(٢)].

والكتاب يقع في حوالي سبعمائة صفحة، وصف فيه مصنفه أكثر من ثلاثة آلاف دواء، وعقَّار، مما يستخدم للعلاج أو الوقاية، ويحتوي الكتاب على مقدمة، وأربعة أبواب، وخاتمة. منها بابان في الصيدلة، وآخر في تفصيل أصول الأمراض، وأسبابها، وعلاقاتها وكيفية معالجتها، والخاتمة جمع فيها بعض الفوائد والطرائف الطبية، أما الأبواب المتعلقة بالصيدلة، فهي:

الباب الثاني: عن القوانين الجامعة لأحوال مفردات، ومركبات الأدوية.

الباب الثالث: شرح أصول المفردات، والأقرباذينيات، وهي التراكيب المتنوعة[(٣)].

٤ ـ كتاب حديقة الأزهار في ماهية العشب والعقار[(٤)]:

من تصنيف أبي القاسم بن محمد الأندلسي الغساني الشهير بالوزير[(٥)].

هذا الكتاب، كتاب قيم في بابه، من أحسن ما ألف في العشب والعقار، ومن أجود المصنفات ترتيباً مع حسن صياغة وإيجاز عبارة.

---

(١) طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٥٢م.

(٢) داود بن عمر الأنطاكي، طبيب حكيم مشارك في أنواع العلوم، ولد بأنطاكية، وتوفي بمكة سنة ٩٨٩هـ، وقيل ١٠٠٨هـ. انظر: شذرات الذهب (٨/ ٤١٥)، ومعجم المؤلفين (٤/ ١٤٠).

(٣) انظر: التذكرة ص١ ـ ٣٣.

(٤) مطبوع في دار الغرب الإسلامي، بتحقيق محمد العربي الخطابي، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥هـ، في مجلد واحد، عدد صفحاته: (٣٥١) صفحة، من غير الفهارس، والصور، وموجود بالأسواق.

(٥) أبو القاسم بن محمد الأندلسي الغساني الشهير بالوزير، ولد عام ٩٥٥هـ، وتلقى علمه في فاس وتفرد بعلم الطب هناك، ذكر من ترجم له ثلاث مصنفات في علم الطب هي: الروض المكنون شرح أرجوزة ابن عزرون، ومغني الطبيب عن كتب أعداء الحبيب، وحديقة الأزهار. كان حياً حتى عام ١٠١٢هـ. انظر ترجمته في: روضة الآس ص٢١٧ وما بعدها، والأعلام (٥/ ١٨٢).

والكتاب رتبه صاحبه على الحروف الأبجدية، على اصطلاح المغاربة، مبتدئاً بالألف، ومنتهياً بالشين، يذكر الاسم الصيدلي المعروف للمادة، وإن كان لها أكثر من اسم ذكره، ويذكر اسمها الدارج على لسان العامة بالمغرب، باللسان العربي أو غيره، وأحياناً يذكر اسمها بلغة بلدها، ثم يشرح ماهيتها، ويصف شكلها وأجزاءها، وبيئتها التي تنبت فيها إن كانت من الأعشاب، وبعد ذلك يذكر خواصها، ومنافعها الدوائية، ومضارها، إن كانت، ويختم الكلام عليها بذكر بدلها عند عدمها[1].

هذه نماذج من التراث الإسلامي في هذا الباب، أردت بها الإشارة إلى جهود المسلمين في علم الأدوية، وهي مجرد إشارة، والتاريخ حافل بالعديد من الأمثلة، والمكتبات زاخرة بالمصنفات المطبوعة والمخطوطة التي تشهد على ذلك. وقد بلغ جملة ما صنفه المسلمون في هذا الشأن، في الفترة ما بين القرن الأول الهجري إلى القرن السابع فوق المائة وخمسين مصنفاً، منها نحو خمسة عشر مصنفاً في علم الأدوية والصيدلة، ومنها مصنفات مزج أصحابها بين الطب والصيدلة، وبلغ عدد المشهورين بالطب والصيدلة نحو أربعين رجلاً[2].

هذا بالإضافة إلى الجهد العظيم الذي قام به أهل العلم في بيان ما حوته السنة من طرق العلاج، سواء كان في مصنفات مستقلة، أو كان ضمن شروح كتب السنة النبوية المطهرة من أبواب في الطب والدواء[3]، وما كتبه شراح السنة، كشروح الخطابي، وابن بطال، والمازري، وعياض[4]، وابن العربي، والقرطبي، والنووي، وابن حجر، وغيرهم.

---

(١) وانظر: مقدمة تحقيق الكتاب، لمحمد العربي الخطابي، ص، ب، و.

(٢) الطب الإسلامي عبر القرون ص٣٦١ ـ ٣٩٥. والطب الإسلامي لمختار سالم ص١٣٥ ـ ١٦٩.

(٣) ذكر محقق المنهج السوي د. حسن الأهدل أشهر من كتب في الطب النبوي، فانظره ص٣٧.

(٤) عياض بن موسى بن عياض أبو الفضل اليَحْصُبي، وله الإكمال شرح مسلم كمل به المعلم للمازري، وله الشفا. كان مولده سنة ٤٧٦هـ، وتوفي بمراكش سنة ٥٤٤هـ. انظر ترجمته في: الديباج (٢/ ٤٦)، وشجرة النور (١/ ١٤٠)، والسير (٢٠/ ٢١٢).

ومن أقدم ما صنف في هذا الباب كتاب الطب النبوي لعبد الملك بن حبيب الأندلسي المتوفى سنة ٢٣٨هـ[١]. ذكر فيه جملة من الأدوية التي أشارت إليها السنة.

ومنها كتاب الطب النبوي للموفق البغدادي المتوفى سنة ٦٢٩هـ، أورد فيه عدداً من الأدوية التي وردت الإشارة إليها في السنة النبوية.

ومنها ما كتبه ابن القيم في سفره العظيم زاد المعاد، ومنها: المنهج السوي للسيوطي[٢].



(١) عبد الملك بن حبيب بن سليمان السلمي العباسي، القرطبي المالكي فقيه مؤرخ، أصله من طليطلة، وسكن قرطبة، وتوفي بالأندلس ٢٣٨هـ، من تصانيفه الواضحة، والجامع، وغريب الحديث، وتفسير الموطأ، انظر ترجمته في: الديباج (٢/٨)، والسير (١٢/١٠٢).

(٢) عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن عثمان السيوطي الأصل الطولوني المصري الشافعي، جلال الدين أبو الفضل، ولد سنة ٨٤٩هـ، ونشأ بالقاهرة يتيماً، له مصنفات عديدة منها الدر المنثور، والجامع الصغير، وتدريب الراوي، توفي سنة ٩١١هـ. ترجم له السخاوي في الضوء اللامع وتحامل عليه كثيراً.
وانظر: البدر الطالع (١/٣٢٨)، ومعجم المؤلفين (٥/١٢٨).

الفصل الثاني

المتخصصون في الأدوية

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الاسم الاصطلاحي لهم والتعريف به.

المبحث الثاني: الصفات المطلوب توفرها فيهم.

المبحث الأول

الاسم الاصطلاحي لهم والتعريف به

يعرف المختص في علم الأدوية، والعناية بها باسم الصيدلاني، ويقال: صيدناني. وهو فارسي معرب. وكان في الأصل يطلق على بائع الأدوية. وكذا قالوا لبائع العطر صيدلاني، والجمع صيادلة[1].

والشائع الآن في الاستخدام صيدلي، وقالوا في تعريفه:

أخصائي في العقاقير وتركيبها حاصل على درجة (بكلاريوس) في الصيدلة من إحدى كلياتها، وتصرح له وزارة الصحة بمزاولة مهنة الصيدلة، وهو غير الأخصائي في علم الأدوية المتخصص في دراسة تأثيرات العقار، كما أنه لا يشخص الداء ولا يصف الدواء[2]. فالصيدلي غير الطبيب، وهو ما كان يطلق عليه سابقاً العشاب، نظراً لأن الأدوية المستخدمة آنذاك جلها من الأعشاب. وحيثما ورد اسم الصيدلي في هذا البحث فالمراد به: من تخصص في علم الأدوية، صناعة وتركيباً، ومعرفة، ويشمل ذلك العاملين في بيع الدواء وتسويقه. إذ هذا هو مفهوم علم الصيدلة الآن، فقد جاء في تعريفه، أنه:

علم تحضير الأدوية، وتركيبها، وتسويقها، ووصفها.

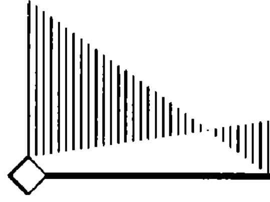
كما يشمل المفهوم الجديد لعلم الصيدلة: متابعة التأثيرات السريرية للأدوية، وعمل برامج التوعية اللازمة لضمان جودة الخدمات الدوائية، وإيصالها للمريض، بأمان وفاعلية[3].

---

(١) انظر: لسان العرب (١١/٣٧٨)، والقاموس المحيط ص١٣٢١، والمصباح المنير، ص٣٣٦.

(٢) الموسوعة الطبية ص١٢٦٧.

(٣) علم الأدوية للدكتور عمر شاهين، ج:١، ص١٥.



المبحث الثاني

الصفات المطلوب توفرها فيهم

هناك صفات لا بد من توفرها في الصيدلاني، كي يكون ناجحاً في مهنته. ولا شك أن الصيدلاني المسلم له الحظ الأوفر من تلك الصفات، فهو لبنة في بناء هذه الأمة، وعلى ثغر من ثغورها، ومن أجل مهامه المساهمة في حمل هذه الرسالة العظيمة، وأداء الأمانة نحوها، كغيره من المسلمين. ومن مهامه الخاصة به أن يجند نفسه لكل ما يخدم المسلمين في مجال الدواء، وأن يهدف في ذلك إلى تفريج كربات المسلمين، عن طريق ما يتسبب فيه من إيصال الدواء النافع إليهم، وهو بذلك يتقرب إلى الله ﷻ بالإحسان إلى عباده. وحتى يقوم الصيدلاني المسلم بمهمته خير قيام، عليه أن يتحلى بالصفات السنية، مع حسن الخلق وصفاء الطوية. وأخص بالذكر هنا الصفات التالية:

الصفة الأولى: العلم بمهنته:

العلم عموماً من أبرز سمات هذه الملة الحنيفية السمحة، وقد نوه الشرع بفضله وعظيم قدره، وجعل لأهله المكانة العلية، والعاقبة المرضية. فعلى الصيدلاني أن يكون آخذاً من علم الشرع ما يعبد به ربه على الوجه المطلوب، وما يدفع به عن نفسه ما ينافي الإيمان، من شبهات أو شهوات، ولا يلزمه التعمق في تفاصيل ذلك، والتخصص في فروعه. أما في أصول مهنته، وتفاصيلها، فيجب عليه أن يكون عالماً خبيراً، وإلا لزمه؛ إما طلب ذلك، أو ترك هذه المهنة. ومستند هذا الوجوب، أنه إن لم يكن كذلك، حصل من عمله ضرر على الناس، ولا بد، وإلحاق الضرر بالمعصومين حرام، فلزمه دفعاً لذلك حذق المهنة، صيانة للأرواح، والأطراف، الواجب صيانتها. وليعلم الصيدلاني أن (معرفة أسرار الدواء بدقة، ومهارة، وعمق، بما في ذلك

المعالجة، وتقرير الجرعة[1] الطبية، وطريقة الاستعمال، والمحاذير، والاحتياطات، هي أمور تجعل للصيدلي مكانة مرموقة، وتحمله مسؤوليات جساماً، وواجبات كثيرة، عليه أن يقدمها بأمانة وإخلاص)[2].

والصيادلة أيضاً، عليهم تنمية معرفتهم الدوائية باستمرار، وعليهم مواصلة طلب العلم، خاصة والمعلومات الدوائية والطبية متجددة متغيرة، وهذا ما يسميه بعضهم: التعليم الذاتي، أي مواصلة الطلب، بعد انتهاء الفترة الدراسية النظامية المعهودة، وهذا من شأنه تنمية المعرفة، وزيادة الإنتاج، والتقليل من الأخطاء في وصف وإعطاء الأدوية، إذا قد بينت دراسات عديدة في بلدان العالم المختلفة تكرار وقوع أخطاء في وصف وإعطاء الأدوية، بعضها خطير، أدى إلى أضرار وبيلة بالمرضى[3].

ومن العلم المطلوب أيضاً أن يعلم الصيدلاني مهامه المهنية، فيعلم حدود ما يُسأَل عنه، ليقوم بمهمته خير قيام، لأن كل من اشتغل بعمل لزمه تأديته على أكمل وجه ممكن، طاعة لربه، وإبراءً لذمته.

وعلى المفهوم الذي تقدم ذكره، فإن مهام الصيدلاني تختلف، حسب طبيعة عمله، فإن كان عاملاً في مجال تصنيع الأدوية، كانت هذه مهمته، بأن يصنع الأدوية حسب القواعد الكيميائية المعمول بها. وقد يكون مختصاً في إجراء الدراسات، والتجارب المطلوبة، على ما تقدم بيانه، فواجب عليه تحري الدقة في ذلك، والسعي لتحصيل أمثل أنواع العلاج.

وقد يكون الصيدلاني عاملاً في مجال تسويق الأدوية، ووصفها، وهذا

---

(١) الجرِعة بالكسر من الماء حَسوة منه، وبالضم والفتح: الاسم من جرِع الماء، كسمِع ومنَع: بِلعة. ويقصد بها في مجال الدواء كمية الدواء المحددة التي يتناولها المريض بهدف علاج المرض، ولكل دواء مدى ثابت من الجرعات بحيث ينعدم أو يقل مفعول الدواء بدرجة ملحوظة إذا قلت جرعة الدواء عن حد معين، وتزيد درجة التسمم من الدواء أو خطورته على الجسم إذا تجاوزت الجرعة مقداراً محدداً. انظر: القاموس المحيط ص٩١٥، وكتاب التثقيف الدوائي، ص٧.

(٢) الدواء من فجر التاريخ، ص١٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٨٧، والطبيب أدبه وفقهه، ص٤٥.

كثير، فمهمته حينئذ تقييم طلب الطبيب الكتابي للوصفة الدوائية، آخذاً بعين الاعتبار، الأمور التالية:

١ ـ نظام الجرعة الدوائية.

٢ ـ التوافق بين الأدوية الموصوفة، بعضها مع بعض، ومع حالة المريض، وعدم وجود تنافر بينها، ومدى توافقها مع السيرة الدوائية للمريض.

٣ ـ صرف الكمية المطلوبة، دون نقص أو زيادة.

٤ ـ كتابة اسم الدواء العلمي والتجاري، ونظام الجرعة الدوائية والمحاذير اللازمة، وتاريخ انتهاء الدواء إذا لزم، وطرق الحفظ الصحية.

وهذا يحتم عليه الإلمام بالأدوية المتوفرة لعلاج مختلف الأمراض، وطريقة عمل الدواء، ودواعي استعمال الدواء، ونظام الجرعة الدوائية، والشكل الدوائي وطريقة الاستعمال، ومحاذير واحتياطات استعمال الدواء، وموانع الاستعمال، والتأثيرات المتوقعة للدواء، بما في ذلك التأثيرات العلاجية، والمضاعفات الجانبية والسامة، والقوانين والتشريعات الخاصة باستعمال الدواء، وغيرها[1].

وليعلم الصيدلاني أيّاً كان عمله، أنه مؤتمن على أرواح الناس، وأموالهم وأعراضهم، وأن عليه أن يرعى هذه الأمانة العظيمة، وليعلم أنه مسؤول عن ذلك يوم القيامة.

الصفة الثانية: الأمانة:

لا بد للصيدلاني أن يكون أميناً، فلا يخدع الناس، ولا يغشهم، ولا يخونهم، فإن ذلك كله حرام منه، كما يحرم من غيره، خاصة وأن الغش في باب الأدوية قد يخفى على غالب الناس، كما أنه يلزم منه ضرر كبير، (وتدليس هذا الباب كثير، لا يمكن حصر معرفته على التمام، فرحم الله من نظر فيه، وعرف استخراج غشوشه، فكتبها في حواشيه، تقرباً إلى الله تعالى، فهي أضر على الخلق من غيرها، لأن العقاقير والأشربة مختلفة الطبائع والأمزجة،

---

(١) علم الأدوية، ص٢٧٧.

والتداوي على قدر أمزجتها، فمنها ما يصلح لمرض ومزاج، فإذا أضيف إليها غيرها أخرجها عن مزاجها، فأضرت بالمريض لا محالة، فالواجب عليهم أن يراقبوا الله ﷻ في ذلك)[1].

ولعل من أهم دوافع الغش في هذا الباب، الرغبة في الحصول على المال، ولا شك أن مثل هذا العمل دليل على خراب القلب، وضعف الإيمان، ولعل هذا أظهر ما يكون الآن عند العشابين، وهو معروف عندهم منذ القدم، فقد ذكر بعض المؤرخين أن أحد الكيميائيين قال للخليفة المأمون[2]: إن آفة الكيمياء الصيادلة، فإن الصيدلاني لا يطلب الإنسان منه شيئاً من الأشياء، كان عنده، أو لم يكن، إلا أخبره بأنه عنده، ودفع إليه شيئاً منه، وقال: هذا الذي طلبت. واقترح هذا الكيميائي على المأمون أن يختبر صحة ذلك، بأن يرسل إليهم الأمير، ويطلب منهم شيئاً يسميه بأي اسم، فاستحسن ذلك الأمير، فأرسل إليهم رسله طالباً منهم أن يعطوه (شقطيثا)، فكلهم ذكر أنه عنده، وأخذ الثمن من الرسل، ودفع إليهم شيئاً مما زعمه هو، فجاء الرسل إلى المأمون بأشياء مختلفة، بعضهم أتى ببذور، وبعضهم أتى بقطعة حجر، ونحو ذلك، فاستحسن المأمون تلك النصيحة، ثم أمر بعد ذلك بضرورة امتحان الصيادلة، قبل الترخيص لهم بالعمل[3].

ومثل هذا يحدث إلى الآن من بعض المشتغلين بما يعرف بالطب الشعبي، ممن ضعف إيمانهم.

---

(١) من نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تأليف عبد الرحمن بن نصر الدين عبد الله الشعراوي، بواسطة تاريخ البيمارستانات في الإسلام، للدكتور أحمد عيسى بك، ص٥٧ ـ ٥٨.

(٢) عبد الله المأمون بن هارون الرشيد العباسي القرشي الهاشمي أبو جعفر أمير المؤمنين، وأمه أم ولد يقال لها مراجل الباذغيسية، كان مولده في ربيع الأول سنة ١٧٠هـ. تولى الخلافة في محرم بعد قتل أخيه سنة ثمان وتسعين ومائة، كان فيه تشيع واعتزال وجهل بالسنة الصحيحة، أخذ مذهب الاعتزال الباطل عن بشر المريسي، وكان يحب العلم ولم تكن له فيه بصيرة نافذة فدخل عليه بسبب ذلك الداخل، وراج عنده الباطل فدعا إليه وحمل الناس عليه. توفي المأمون بطرسوس لثلاث عشرة ليلة خلت من رجب من سنة ثماني عشرة ومائتين. انظر ترجمته في: البداية والنهاية (١٠/٢٨٧ ـ ٢٩٣).

(٣) نهاية الرتبة، ص٤٩ ـ ٥٠، نقلاً عن ابن أبي أصيبعة (١/١٥٧).

ومن أعظم أنواع الغش في هذا: تعمد إدخال المواد المحرمة في صنع الدواء كالكحول، وأجزاء الخنزير، ونحو ذلك، من غير ضرورة، وزعم أن ذلك أمر لا بد منه في صنع الدواء، والواقع أن هذا كذب، وتدليس على الناس، بقصد إقحامهم فيما يحرم عليهم، بل يمكن صنع الدواء من غير ذلك، وأحياناً بميزات أفضل، فإلى الله المشتكى.

ومنها في مجال التصنيع أن تقوم الجهة المصنعة بصنع دواء جديد في الظاهر، ويكون في واقع الأمر ليس جديداً، بل القصد منه الكسب التجاري، ويزيد الأمر سوءاً، الأوصاف والميزات التي يروج له بها، بينما تكون في الحقيقة ضرب من التهويل لأجل الكسب التجاري، وهذا بلا شك من الغش الواضح.

ومنها في مجال التسويق، أن يعطي الصيدلي المريض غير ما وصف له من الدواء، فإن كان غيره تماماً، بحيث لا يؤدي وظيفته، فهذا من أعظم الغش والجناية، لأنه يفوت على المريض مصلحة العلاج، ويضيف إلى جسمه مرضاً آخر بسبب هذا الدواء، وإن كان غيره، ولكنه بدله، فعليه أن يخبره أنه غيره، ولكنه يؤدي وظيفته، أما أن يعطيه إياه دون بيان ذلك، فهذا من الغش، يعظم، ويقل، بقدر الفرق بين الأصيل والبديل.

ومنها أن يغري أحداً بشراء دواءٍ ما، ليس هو في حاجة إليه، بل ربما أضرَّ به، وهو الغالب، طمعاً في الربح، وترويج البضاعة، وغير ذلك من أنواع الغش الكثيرة.

الصفة الثالثة: التحلي بمكارم الأخلاق:

الإسلام دعا إلى الأخلاق الفاضلة، والتحلي بها، وهي محمودة في كل ملة تهتدي بوحي، وعند كل ذي عقل صحيح، وفطرة سليمة. فالصيدلاني المسلم يضرب بنصيب وافر من مكارم الأخلاق، يتواضع، ولا يتعالى على عباد الله، بسبب معرفته بهذا العلم. يقول أحد الأطباء: إنه يعرف من الأطباء من كان يتعالى على مرضاه، فكان من ثمرات كبره العاجلة، أن مجَّه زملاؤه، وأخذوا يسخرون من خُيلائه، ونفر عنه مرضاه، فما كانوا يعودونه إلا مكرهين[1]، وهذا من شؤم المعصية في الدنيا، فكيف بالآخرة، والله المستعان.

(١) الطبيب أدبه وفقهه ص٦٤.

يقول الماوردي[1]: وقلَّ ما تجد بالعلم معجباً، وبما أدركه منه مفتخراً، إلا من كان فيه مُقِلَّاً ومقصِّراً، لأنه قد يجهل قدره، ويحسب أنه نال بالدخول فيه أكثره، فأما من كان فيه متوجهاً، ومنه مستكثراً، فهو يعلم من بُعْدِ غايته، والعجز عن إدراك نهايته، ما يصده عن العجب به[2].

بل من شكر نعمة هذا العلم، التواضع لله، وأن يَبَشَّ في وجوه المرضى، ويحسن إليهم الكلمة، ويرفق بهم، ويخلص في إرشادهم ونصحهم، ويصدق القول ويُتْبِعه الفعل، ويُطيب اللفظَ، مع صفاء الطوية، وحسن البيع، ولطف المعاملة. وبذلك ينال محبَة الناس، ودعوتهم الصالحة، مما قد يكون سبباً في التوفيق، والنجاح في مهنته، ويكون مثلاً يحتذى به في ذلك، داعياً بسلوكه، ضارباً مثلاً من أروع المثل لشخصية المسلم، أياً كان عمله، ومهنته.



(١) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري شيخ الشافعية صاحب التصانيف الكثيرة منها: الحاوي والأحكام السلطانية، توفي سنة ٤٥٠هـ. ترجمته في: طبقات الفقهاء ص١٣٨، وطبقات الشافعية للأسنوي (٢/٢٠٦)، ولابن هداية الله ص١٥١.

(٢) انظر: الروضة (٢/٩٨)

الفصل الثالث

في أحكام إعداد الدواء

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تجربة الدواء.

المبحث الثاني: أحكام تتعلق بمصادر الدواء.

المبحث الأول

في تجربة الدواء

أولاً: حقيقة التجربة والغرض منها:

التجربة لغة مأخوذة من الفعل جرّب. يقال: جرّبه تجربة إذا اختبره.

والمجرَّب: الذي جربته الأمور، وأحكمته، وجُرِّب في الأمور، وعرف ما عنده. فإن كسرت الراء، جعلته فاعلاً، وهو الذي قد عرف الأمور وجربها. إلا أن العرب تكلمت بالفتح، (مجرَّب)، وأرادوا به الذي قد جُرِّب في الأمور، وعرف ما عنده(١).

وهكذا تجربة الدواء تكون لاختباره، ومعرفة ما فيه من نفع أو ضرر.

فتجربة الدواء هي اختباره، بإجراء الدراسة المطلوبة عليه، عبر مراحل وأطوار معينة، لمعرفة مدى ما فيه من علاج، ومدى صلاحيته للإنسان، وما يتبع ذلك من تحديد الجرعة، ومعرفة الآثار الضارة، والاحتياطات اللازمة(٢).

والدراسة التي تجرى على الدواء، تمر بمراحل وأطوار، بعضها يستخدم فيها الحيوان ولا بد، وهي المراحل الخطيرة، وبعضها تجرى على الإنسان. ففي المراحل الأولى تستخدم أجزاء مفصولة من الحيوان، بالإضافة إلى حيوانات كاملة مخدرة، أو غير مخدرة.

ثم تنتقل الدراسة على حيوانات التجارب، إلى دراسة السمية والأمان.

ويشمل ذلك: دراسة السمية الحادة للعقار، وتحت الحادة، ودراسة السمية المزمنة له وتأثير العقار على قدرات الإنجاب، وإمكانية حدوث سرطانات، أو

---

(١) انظر: الصحاح (١/٩٨)، ولسان العرب (١/٢٦٢).

(٢) مقتبس من كلام بعض من كتب في هذا، كما سيأتي في المصادر التالية.

آثار في الخواص الوراثية بتأثير العقار، وبالإضافة إلى كمية العقار لتحديد الجرعات التي يمكن تجربتها على الإنسان، في مرحلة لاحقة من الدراسة.

بعد استكمال الدراسات سالفة الذكر على الحيوانات، تجمع كل البيانات عن العقار الجديد المدروس، ويتم إخبار جهة عالمية مختصة بكل التفاصيل عن الدواء، ويشمل ذلك:

معلومات عن تركيب الدواء، ومعلومات عن تصنيعه، وكل الدراسات التي أجريت على الحيوانات، ثم خطط وضوابط استعمال هذا الدواء في الإنسان، وهناك تتم مراجعة كل هذه البيانات بدقة شديدة، قبل البدء في تجربة الدواء على الإنسان. ومن ثم، تبدأ مرحلة جديدة، وفي أولها يستخدم الدواء على الإنسان، لأول مرة، وذلك بعد الاختبار الكافي لضمان الحد الأدنى من المخاطرة لمتلقي الدواء، وتهدف الدراسة في هذا الطور إلى تحديد ما إذا كانت استجابة الإنسان للعقار مماثلة لاستجابة حيوانات التجارب، أم لا؟ بجانب تحديد الجرعة التي يمكن استخدامها.

وفي الطور الثاني يتم لأول مرة تقييم تأثير الدواء على مرضى يتوقع أن يكون تأثيره شافياً لأمراضهم، وتجرى على عدد أكبر من الذي في الطور قبله، من المرضى (ما بين عشرين، إلى مائتين).

وفي ثالث الأطوار تتم تجربة الدواء على عدد أكبر من المرضى، ويستفاد من نتائج الطورين السابقين في تعديل جرعة الدواء، أو مدة استخدامه، ونحو ذلك.

عقب هذا الطور تتقدم الشركة المصنعة للدواء الجديد، بطلب إلى دائرة الرقابة الدوائية، يتضمن جميع المعطيات، وسجلات المرضى، الذين اختبر الدواء فيهم، بغية الترخيص لها ببيع الدواء في الأسواق التجارية، على أن تجعل مع الدواء نشرة تبين الاستطبابات النوعية للدواء، والتي رخص الدواء من أجلها.

ثم يبدأ الطور الأخير، وفيه يتم تقييم مدى أمن الدواء الجديد، باستخدامه في ظروف فعلية على عدد كبير من المرضى، بعد تسويقه، ويتم إبلاغ الهيئة العالمية، والشركة المصنعة، بأي تأثير متوقع عن الدواء، حتى لو حدث في نسبة ضئيلة جداً من المرضى.

هذه فكرة موجزة عن المراحل والأطوار، التي يمر بها أي دواء جديد، في تجربته على الحيوان، ثم الإنسان.

وبها يظهر أن الإنسان ليس محلاً للتجربة إلا في الأطوار الأخيرة والتي تكون درجة الأمان فيها كبيرة. وهذه التجارب مهمة في مجال الدواء ولازمة قبل البدء في معالجة الإنسان، لأنه يتوقف عليها معرفة أمور مهمة في مجال العلاج[1].

ثانياً: حكم تجربة الدواء على الإنسان والحيوان:

لا شك أن تجربة الدواء أمر لا بد منه، لأنه يتوقف عليها اعتماد الدواء، إذ لا يمكن إعطاء الإنسان دواءً دون معرفة مقدار نفعه وضرره، وهذا لا يعلم إلا عن طريق التجربة كما سبق قريباً. ويحرم إعطاء دواء لا يعلم حاله، ومقدار ما فيه من نفع أو ضرر، لما ينطوي عليه من مخاطرة، وبهذا يعلم خطأ المتطببين من العشابين ونحوهم ممن يصفون الأدوية المفردة، والمركبة، ولا علم لهم بذلك، ولكنهم يخبطون خبط عشواء، وهم بهذا يجنون على عباد الله، بغية غرض دنيوي رخيص، فليعلموا أنهم ضامنون لكل تلف يحدث بسبب ما وصفوه من دواء، ومسؤولون عنه يوم القيامة، والله المستعان.

فحكم إجراء التجربة، على أي دواء يستخدم في معالجة الإنسان، هو الوجوب، دفعاً للأضرار التي تنجم عن تلك الأدوية، وتحقيقاً للنفع المقصود من الدواء.

إذا تبين هذا فما حكم إجراء التجارب على الأحياء؟.

تقدم أن التجارب في أطوارها المختلفة، تجرى على الحيوان، وبعض أجزاء منه، وعلى الإنسان. ولا بد من التأكيد على أنه يجب أن تبدأ دراسة أي عقار جديد على حيوانات التجارب (كالفئران، والأرانب، والقردة، والخنازير)، وليس على الإنسان. وقد تقدمت الإشارة إلى أن بعض الأطوار،

(١) انظر: علم الأدوية، للدكتور عمر شاهين ج١، ص١٦، وص٣٥٥ ـ ٣٥٧، والحبة السوداء بين الدين والطب، د. عبد الرحمن النجار، ص٥٦ ـ ٦٢، والدواء من فجر التاريخ إلى اليوم، د. رياض العلمي، ص١٢، ١٣.

تكون فيها الأضرار بليغة جداً، تصل إلى الوفاة، وفقد الأعضاء، والمنافع، ومثل هذه الأطوار يحرم استخدام الإنسان فيها، حرمة بينة، وهذا لا ينازع فيه أحد من أهل العلم بالشرع، ولا غيرهم من أهل الطب والقانون، لأنه جناية متعمدة على النفس والأطراف، وهذا معلوم ضرورة. ولهذا وضعت قوانين مهنية صارمة، تمنع أي باحث أو طبيب، أن يجرب دواء جديداً على إنسان، سليم، أو مريض، حتى ولو كان بموافقته. بل لا بد أن يمر الدواء بسلسلة من الأطوار على حيوانات التجارب، ثم على الإنسان في أطواره الأخيرة، بعد أن يكون قد وصل درجة الأمان الغالب، مع أن هذه الدراسات الطويلة تأخذ وقتاً طويلاً، وجهداً كبيراً، ومالاً كثيراً، كل ذلك صيانة لهذا الإنسان الذي كرمه الله وحرم الاعتداء عليه، بأي وجه من الوجوه.

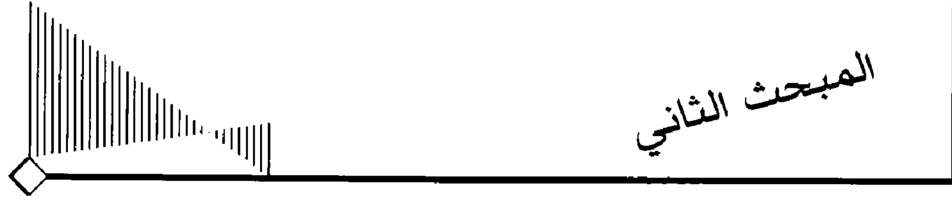
أما استخدام الحيوان، فالذي يظهر جوازه، لأنه لا يمكن الوصول إلى استخدام الدواء على الإنسان إلا عن طريق استخدام الحيوان، في الأطوار الأولى الخطيرة. ولأن إهلاك الحيوان لمصلحة الإنسان جائز شرعاً، كما في ذبح الحيوانات التي يؤكل لحمها لأجل الغذاء، أو القربة. وكذا إلحاق الضرر، كما في ركوب الحيوانات التي تركب، وإن كان يلحقها الأذى والضرر من ذلك، وكما في خصاء الحيوان(١) لأجل تسمينه لمصلحة الإنسان، والله سبحانه أعلم.

فإن قيل: إجراء التجارب على الحيوان فيه تعذيب له، وقد نهى عنه الشرع، بل أمر بالإحسان حتى في الذبح والقتل، فكيف يقال بتعذيبه وإيلامه عن طريق التجربة؟.

فالجواب: أن هذا تعذيب غير مقصود لذاته، ولكنه كان لازماً للوصول إلى فائدة تتعلق بالإنسان فكان جائزاً، أصله خصاء البهائم.



(١) صح أن النبي ﷺ ضحى بكبشين خصيين. أخرجه أحمد في المسند (٨/٦)، وصححه الألباني في الإرواء، ح:١٢٤٧. وورد النهي عن الخصاء في حديث ضعيف مرفوعاً أخرجه أحمد (٢/ ٢٤)، انظر: المسند بتحقيق الأرناؤوط (٣٨٨/٨).



أحكام تتعلق بمصادر الدواء

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المصادر المباحة.

المطلب الثاني: المصادر المحظورة.

⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖

تمهيد

تقدم أن الأدوية من حيث الجملة نوعان: حسية، ومعنوية. والحسية، قد تكون بمادة، أو بجراحة، وما كان مادة منها، فبعضه مركب، وبعضه مفرد. والمقصود هنا الأدوية الحسية، التي تتكون من عنصر واحد، أو من مجموعة عناصر. والنظر في مصادرها التي تتكون منها. وهذا النوع من الأدوية متنوعة مصادره، لكنها من حيث الجملة تنقسم إلى ثلاثة مصادر، هي:

١ ـ مصادر نباتية.

٢ ـ مصادر حيوانية.

٣ ـ مصادر أخرى متنوعة.

وسأقصر الكلام على: المصادر النباتية والحيوانية.

فمن الأدوية ذات المصادر النباتية: الحبة السوداء، والصبر، والقسط، والكمأة، والعجوة، والشعير، والأفيون، وما يتولد عنه، وجوزة الطيب، والزعفران، والحشيشة. وسيأتي التعريف بكل في موضعه.

ومن الأدوية ذات المصادر الحيوانية: العسل، وأعضاء الإنسان، والجيلاتين.

وهذه المصادر التي تستخدم في إعداد الدواء منها ما يكون مباحاً، ومنها

ما يكون حراماً. ثم كل من الحرام والمباح قد يحتفظ بحقيقته في تركيب الدواء، وقد يستحيل إلى حقيقة أخرى، فهذه ثلاثة أقسام، في مجال الإنتاج الصناعي، لا يخلو الأمر منها:

القسم الأول: يبدأ فيه تصنيع المادة بمواد مباحة، وينتهي كذلك. وهذا لا إشكال فيه.

القسم الثاني: يبدأ بمواد مباحة، وينتهي بمركب محرم، كالحال في عمليات تحضير الكحول. وهذا لا إشكال في حرمته. ومثاله في تحضير الأدوية إدخال عنصر الكحول، أو شيء من الخنزير، في تركيبة الدواء، ويبقى مختلطاً بالدواء بعد تحضيره.

القسم الثالث: يبدأ بمواد محرمة، مجتمعة إلى مواد مباحة، وينتهي بمركبات، مباحة، بعد استحالة الأعيان المحرمة. وهذا كثير في صناعة الأدوية حيث يستخدم الكحول لاستخلاص المواد الفعالة، ثم يطرد تماماً، ولا يبقى له أثر، أو يستحيل، إلى عين مباحة.

وسيأتي البحث في هذه الأقسام، في المطلبين التاليين.

المطلب الأول

المصادر المباحة

المصادر التي يصنع منها الدواء إذا كانت مباحة فلا إشكال في إعداد الدواء منها، فيجوز صنع الدواء من كل عين حلال، لم يأت في الشرع ما يدل على تحريمها.

والأعيان باختلاف أنواعها الأصل فيها الحل والطهارة، ما لم يأت ما يدل على تحريمها ونجاستها. قال ابن تيمية رحمه الله: الأصل في جميع الأعيان الموجودة، على اختلاف أصنافها، وتباين أوصافها، أن تكون حلالاً مطلقاً للآدميين، وأن تكون طاهرة لا يحرم عليهم ملابستها، ومباشرتها، ومماستها. وهذه كلمة جامعة ومقالة عامة، وقضية فاضلة عظيمة المنفعة واسعة البركة، يفزع إليها حملة الشريعة فيما لا يحصى من الأعمال، وحوادث الناس، وقد دلّ عليها كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، واتباع سبيل المؤمنين، المنظومة في

قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، وقوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [المائدة: ٥٥]، ثم مسالك القياس والاعتبار، ومناهج الرأي والاستبصار.

فمن الكتاب قول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، والخطاب لجميع الناس، لافتتاح الكلام بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١]. ووجه الدلالة أنه سبحانه أخبر أنه خلق جميع ما في الأرض للناس مضافاً إليهم باللام، واللام حرف الإضافة، وهي توجب اختصاص المضاف إليه، واستحقاقه إياه من الوجه الذي يصلح له. وهذا المعنى يعم موارد استعمالها، فيجب أن يكون الناس مملكين ممكنين لجميع ما في الأرض، فضلاً من الله ونعمة. وخص من ذلك بعض الأشياء، وهي الخبائث، لما فيها من الإفساد لهم في معاشهم أو معادهم، فيبقى الباقي مباحاً بموجب الآية.

ومن الكتاب أيضاً قول الله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩]، والتفصيل التبيين، فأخبر سبحانه أنه بيّن المحرمات، فما لم يبين تحريمه فليس بمحرم، وما ليس بمحرم فهو حلال، إذ ليس إلا حلال أو حرام. وفي كتاب الله تعالى شواهد أخرى تدل على هذا الأصل.

ومن السنة قول النبي ﷺ: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً، من سأل عن شيء لم يُحرَّم على المسلمين، فحُرِّم عليهم من أجل مسألته»[1].

قال: والصنف الثالث من الأدلة: اتباع سبيل المؤمنين الذين جعل الله اجتماعهم معصوماً، ولست أعلم خلاف أحد من العلماء السالفين في أن ما لم يجيء دليل بتحريمه، فهو مطلق غير محجور، وقد نص على ذلك كثير ممن تكلم في أصول الفقه وفروعه، وأحسب بعضهم ذكر في ذلك الإجماع، يقيناً أو ظناً كاليقين.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الاعتصام، باب ما يكره من كثرة السؤال، ح:٧٢٨٩. انظر: الفتح (٢٧٨/١٣). وأخرجه مسلم (١٨٣١/٤)، كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ، ح:٢٣٥٨، من حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ، والمذكور لفظ مسلم.

قال: وأما مسلك الأشباه والنظائر، واجتهاد الرأي في الأصول الجوامع، فمن وجوه كثيرة ننبه على بعضها:

أحدها: أن الله سبحانه خلق هذه الأشياء وجعل فيها للإنسان متاعاً ومنفعة، ومنها ما قد يضطر إليه، وهو سبحانه جواد كريم، والعلم بذلك يدل على العلم بأنه لا يعاقب الإنسان على مجرد استمتاعه بهذه الأشياء، وهو المطلوب.

وثانيها: أنها منفعة خالية عن مضرة، فكانت مباحة كسائر ما نص على تحليله. وهذا الوصف قد دل على تعلق الحكم به النصُّ، وهو قوله: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، فكل ما نفع فهو طيب، وكل ما ضر فهو خبيث. والمناسبة الواضحة لكل ذي لب أن النفع يناسب التحليل، والضرر يناسب التحريم. اهـ كلام ابن تيمية[١].

إذا تبين هذا، فمقتضى هذه القاعدة الجامعة النافعة جواز استخدام كل عين نافعة، تفيد في تصنيع الدواء، من حيوان أو نبات أو غير ذلك، ما لم يرد فيها دليل بخصوصها يفيد إخراجها من هذه القاعدة الكلية الجامعة، إما لكونها نجسة العين، أو محرمة، أو طاهرة لكنها ملك لمعصوم.

ويمكن ضبط هذا بكل عين مباحة، نافعة، يجوز أن تكون مصدراً للدواء.

فقيد الإباحة يخرج كل عين حرام لوصفها، أو لوصف خارج عنها. ويخرج كل عين نجسة، فيمنع استخدام النجاسات في صنع الدواء، ويعتاض عنها بالطاهرات. وقيد النفع، يخرج استخدام ما فيه ضرر صرف، أو غالب، ويمنع استخدام ما لا نفع فيه.

المطلب الثاني

المصادر المحظورة

الأصل مجانبة الحرام وتركه وهجره، وعدم ملابسته، وتقدم أن مصدر الدواء إذا كان مباحاً فلا إشكال فيه، لكن ما الحكم إذا كان مصدر الدواء محظوراً؟.

(١) مجموع الفتاوى (٢١/ ٥٣٥ ـ ٥٤٠)، وفيه تصرف، واختصار.

عند النظر في المصادر المحظورة التي قد تستغل في صنع الدواء يظهر أنها لا تخلو من حالين:

الحال الأولى: مصادر محظورة تبقى عينها في الدواء.

الحال الثاني: مصادر محظورة تستحيل ولا تبقى عينها في الدواء.

أولاً: المصادر المحظورة التي تبقى عينها في الدواء:

ينبى حكم هذه المسألة على مسألة التداوي بالمحرمات، وهي نوعان: خمر، وغير خمر.

أولاً: التداوي بالخمر:

ذهب جمهور أهل العلم إلى حرمة التداوي بالخمر.[(١)].

وذهب الحنفية إلى جواز التداوي بالمسكر. وهو وجه عند الشافعية. وهو قول ابن حزم[(٢)][(٣)].

استدل جمهور أهل العلم بصريح السنة الصحيحة القاطعة الذي لا يقبل التأويل، فقد نص النبي ﷺ على أنها ليست بدواء في حديث طارق بن سويد الجعفي رضي الله عنه[(٤)] أنه سأل النبي ﷺ عن الخمرة فنهاه، أو كره له أن يصنعها، فقال: إنما أصنعها للدواء، فقال النبي ﷺ: «إنه ليس بدواء، ولكنه داء»، أخرجه مسلم[(٥)].

---

(١) انظر: الكافي لابن عبد البر (١/ ٤٤٠)، حاشية الدسوقي (٤/ ٣٥٣)، وأحكام القرآن لابن العربي (١/ ٥٩)، ومواهب الجليل (١/ ١١٩)، والمجموع (٩/ ٥١)، والمغني (٨/ ٣٠٨، ٦٠٥)، ومختصر الطحاوي، ص٢٧٩.

(٢) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الفارسي الأصل، الأندلسي القرطبي اليزيدي نسبة إلى يزيد بن معاوية كان جده مولى له، ولد بقرطبة سنة ٣٨٤هـ، وتوفي عام ٤٥٦هـ، من مصنفاته المحلى والإحكام. انظر: السير (١٨/ ١٨٤)، وطبقات الحفاظ (٣/ ١١٤٦).

(٣) انظر: الهداية على العناية (١٠/ ٩٦، ١٠٧)، وحاشية ابن عابدين (١/ ١٤٠، ٢١٠) (٥/ ٢٢٨، ٢٩٠)، والفتاوى الهندية (٥/ ٣٥٥)، والمجموع (٩/ ٥١)، والمحلى (١/ ١٧٥، ١٧٦).

(٤) طارق بن سويد الحضرمي الجعفي، له صحبة. ترجمته في الاستيعاب (٢/ ٧٥٤)، والإصابة (٢/ ٢٨١).

(٥) صحيح مسلم (٣/ ١٥٧٣)، كتاب الأشربة، باب تحريم التداوي بالخمر، ح: ١٩٨٤. وأخرجه أبو داود (٤/ ٢٠٤)، كتاب الطب، باب الأدوية المكروهة، ح: ٣٨٧٣. بلفظ: يا نبي الله إنها دواء. فقال النبي ﷺ: «لا، ولكنها داء». وأخرجه الترمذي=

فهذا الحديث نص في تحريم استخدام الخمر في الدواء، ونص في كونها داء، وأنها لا دواء فيها.

قال النووي: فيه التصريح بأنها ليست بدواء، فيحرم التداوي بها. اهـ[1].

وقال الخطابي: في الحديث بيان أنه لا يجوز التداوي بالخمر، وهو قول أكثر الفقهاء، اهـ[2].

وهذا المذهب هو الصحيح، والحق، وما قابله من الأقوال باطل مردود.

الأدلة:

واستدل من خالف قول الجمهور بالنص والقياس:

فمن النص قول الله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩]. فما اضطر المرء إليه فهو غير محرم عليه، والتداوي بمنزلة ضرورة، وقد أباح الشرع الميتة والخنزير عند خوف الهلاك، فقد جعل شفاءنا فيما حرم علينا في غير تلك الحال، والشيء ما دام حراماً لا شفاء لنا فيه، فإذا اضطررنا إليه، فلم يحرم علينا حينئذ بل هو حلال[3].

واستدلوا بالقياس من وجوه:

الأول: القياس على التداوي بالذهب والحرير.

الثاني: القياس على جواز دفع الغُصة[4]، بالخمر[5].

= (٤/ ٣٨٧)، كتاب الطب، باب ما جاء في كراهية التداوي بالمسكر، وفيه قال طارق: إنا نتداوى بها، وقال النبي ﷺ: «إنها ليست بدواء، ولكنها داء».

(١) شرح مسلم (١٣/ ١٥٣).

(٢) معالم السنن مع أبي داود (٤/ ٢٠٥). (٣) المحلى (١/ ١٧٥).

(٤) قال النووي: قال أهل اللغة: غَصّ بفتح الغين، لا بضمها، يَغَصُّ، بفتحها، غَصَصاً، بالفتح أيضاً، فهو غاص، وغصان، وأغصصته. المجموع (٩/ ٥٢). وانظر: الصحاح (٣/ ١٠٤٧)، قال: الغُصة: الشَجَى، والجمع غُصص.
وكذا ما اعترض في الحلق فأشرق، يقال له غُصة. والغَصص: مصدر قولك غَصِصْت يا رجل، فأنت غاصّ بالطعام، وغصّان، وأغصصته أنا. وانظر: القاموس المحيط، ص٨٠٦.

(٥) الوجهان لابن حزم في المصدر السابق.

الثالث: القياس على جواز التداوي بأبوال الإبل، الثابت بالنص[1].

وهذه الحجج ضعيفة، والجواب عنها من وجهين: مجمل ومفصل.

أما المجمل فمن وجهين أيضاً:

الوجه الأول: منع كون التداوي حال ضرورة كالطعام.

والثاني: منع كون الخمر دواء.

ويتضح الوجه الأول بالأمور التالية:

الأمر الأول: إن كثيراً من المرضى، أو أكثر المرضى يشفون بلا تداو، لا سيما أهل الوبر[2] والقرى، والساكنين في نواحي الأرض، يشفيهم الله تعالى بما خلق في أبدانهم من القوى التي تدافع المرض، وبما ييسره لهم من نوع حركة وعمل، أو دعوة مستجابة، أو رقية نافعة، أو قوة قلب، وحسن توكل، إلى غير ذلك من الأسباب الكثيرة غير الدواء. وأما الأكل فهو ضرورة، ولم يجعل الله أبدان الحيوان تقوم إلا بالغذاء، فلو لم يأكل لمات. فثبت بهذا أن التداوي ليس من الضرورة في شيء.

الأمر الثاني: أن الأكل عند الضرورة واجب، والتداوي غير واجب. ومن نازع فيه خصمته السنة في المرأة السوداء، التي خيرها النبي ﷺ بين الصبر على البلاء، ودخول الجنة، وبين الدعاء بالعافية، فاختارت البلاء والجنة[3]، ولو كان دفع المرض واجباً، لم يكن للتخيير موضع، كدفع الجوع.

والثالث: أن الدواء لا يستيقن، بل وفي كثير من الأمراض لا يظن دفعه للمرض، إذ لو طرد ذلك لم يمت أحد، بخلاف دفع الطعام للمسغبة والمجاعة، فإنه مستيقن بحكم سنة الله في عباده وخلقه.

والرابع: أن المرض تكون له أدوية شتى، ومحال ألا يكون له في الحلال دواء أو شفاء، والذي أنزل الداء أنزل لكل داء دواء، إلا الموت، ولا

---

(١) معالم السنن مع أبي داود (٤/ ٢٠٥).

(٢) المراد بهم أهل البادية لأنهم يسكنون في خيام من وبر الإبل.

(٣) سبق تخريجه في مبحث حكم التداوي، ص٣٠.

يجوز أن تكون أدوية الأدواء في القسم المحرم، وهو سبحانه الرؤوف الرحيم، انتهى من كلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ[1].

وهذا الذي قاله الشيخ رَحِمَهُ اللهُ في بعضه نظر بيانه في الأوجه التالية:

الوجه الأول: كون التداوي ليس ضرورة، ليس صحيحاً في كل حال، لأن من الأدواء ما يغلب على الظن موت صاحبه، غلبة تقرب من اليقين، كغلبة الظن في موت صاحب المخمصة، إن لم يتناول الميتة، أو أبلغ. فما الذي أباح تناول الميتة، ولم يبح تناول الدواء في هذه الحال، مع أن مقصود الأمرين واحد، وهو إنقاذ النفس؟. الحق أنهما من باب واحد، نعم يصدق كلام الشيخ في غير ذلك من الأدواء. فإن قيل الفرق بينهما: أن الدواء لا يستيقن، كما ذكره الشيخ، فجوابه في الوجه التالي.

وهو الوجه الثاني: وهو أن ذلك ليس في كل دواء، بل من الأدوية ما نفعه غالب على الظن جداً، وهذا كاف.

الوجه الثالث: كون المرض له أدوية شتى، كذلك المخمصة تدفع بأطعمة شتى، فكما ضاق الأمر فيها، وانحصر في أكل الميتة، فكذلك قد يحصل هذا في الدواء.

الرابع: أن حديث المرأة السوداء محمول على الأدواء التي لا تفوت بها النفس، بل يعيش معها الإنسان، لكن مع شدة وضيق، كما سَبَقَ هذا في مبحث حكم التداوي[2].

هذا المتقدم، مع جوابه، هو الوجه الأول من المجمل، وإن كان الصحيح أن من الأمراض ما يعد حال ضرورة، لكن هل كونه ضرورة، يجعل الحرام دواء؟.

والجواب: وهو الوجه الثاني من المجمل: أن المسكر لا يكون دواء، وقد تقدم الاستدلال لهذا، وإذا لم يكن فيه دواء، لم يكن لتناوله حال الضرورة معنى، لأنه يكون حينئذ تعاطياً للحرام من غير وجه شرعي، فيكون مفسدة

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢١/٥٦٣)، وما بعدها.

(٢) ص/٣٥.

محضة، لا في سبيل مصلحة عظمى، ومثل هذا لا تقره شريعة الإسلام.

فإن قيل: هذا معترض عليه بإباحة الذهب والحرير لأجل الدواء، وكلاهما حرام، ولولا أن فيهما دواء، ما أباحهما الشرع. فالجواب من وجهين:

الوجه الأول: أن الرسول ﷺ عمَّم المنع، وخص من الحرام أنواعاً، فيعمل بكل في بابه.

الثاني: أن بين الذهب والحرير، وبين المسكر فرقاً، وهو: أن الحرير والذهب ليسا محرمين على الإطلاق، فإنهما قد أبيحا لأحد صنفي المكلفين، وأبيح للصنف الآخر بعضهما، فأبيحت التجارة فيهما، وإهداؤهما في بعض الأحوال، فعلم أنهما أبيحا لمطلق الحاجة، والحاجة إلى التداوي أقوى من الحاجة إلى تزين النساء، بخلاف المسكر. هذا بالإضافة إلى أن الحاجة تشتد إليهما في التداوي، بخلاف المسكر، فإنه لا يغني شيئاً، بل يزيد المريض سقماً. ثم إن تحريم المطاعم أشد من تحريم الملابس، لأن تأثير الخبائث بالممازجة والمخالطة للبدن، أشد من تأثيرها بالملابسة والمباشرة للظاهر. ولهذا كانت النجاسات التي تحرم ملابستها، يحرم أكلها، ويحرم من أكل السموم ونحوها من المضرات، ما ليس بنجس، ولا تحرم مباشرتها. ثم ما حرم لخبثه، أشد مما حرم لما فيه من الفخر والخيلاء، فإن هذا يحرم القدر الذي يقتضي ذلك منه، ويباح للحاجة كما أبيح للنساء لبس الذهب والحرير، لحاجتهن للتزين، ولهذا كان الصحيح جواز التداوي بهذا الضرب دون الأول[1].

وبهذا الجواب المجمل حصل الجواب المفصل أيضاً لبعض الحجج، وبقي القياس على دفع الغصة. وجوابه بالفرق بين الأمرين، إذ السلامة من الغصة بالإساغة المذكورة غالب على الظن، بخلاف التداوي بالخمر، فإنه لا دواء بها يقيناً.

والقياس على أبوال الإبل لا يصح، لأنه قياس على طاهر مباح، فإن

---

(١) انظر: الفتاوى المصرية (١/ ٤٣٢).

أبوال الإبل ليست نجسة، بل الصحيح أن أبوال الإبل وغيرها من بهيمة الأنعام طاهرة. وهو قول جماعة من التابعين، ومالك، وأحمد، وهو وجه عند الشافعية اختاره ابن خزيمة، وقول لبعض أصحاب أبي حنيفة[1].

ودليل هذا المذهب الصحيح حديث أنس في قصة العرنيين الذين أمرهم النبي ﷺ أن يشربوا من أبوال الإبل وألبانها[2]. ولم يأمرهم بغسل ما أصابت من أبدانهم، كما لم يبين لهم أن هذه حالة ضرورة. ويؤيد هذا أن الأصل في الأعيان الطهارة، لأن الطاهر ما حلت ملابسته، والنجس بخلافه، فالأصل الجامع طهارة جميع الأعيان، حتى تتبين نجاستها[3].

وبهذا يتضح أن المسكر لا دواء فيه بحال، ويحرم اتخاذه لذلك الغرض، والله أعلم.

تنبيه:

قول أحد الباحثين: والذي نراه أخذاً من قاعدة الضرورة التي دلت عليها الأدلة المتكاثرة من الكتاب والسنة، وقاعدة الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة، القول بجواز استعمال المحرم من خمر أو دم، . . . كدواء داخلي، شرباً أو أكلاً أو نحوهما، ثم ذكر شروطاً لذلك الجواز[4]. هذا القول لا يصح، لمناقضته نص رسول الله ﷺ.

فائدة:

ولا يقال في الخمر فوائد دل عليها قول الله تبارك وتعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ

---

(١) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٦١)، والكافي لابن عبد البر (١/ ١٦٠)، والقوانين الفقهية، ص٣٨، والمغني لابن قدامة (٢/ ٤٩٢). والمجموع (٢/ ٥٤٩).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب، ح:٢٣٣، الفتح(١/ ٤٠٠). وأخرجه مسلم في صحيحه (٣/ ١٢٩٦)، كتاب القسامة، باب حكم المحاربين والمرتدين، ح:١٦٧١.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢١/ ٥٤٢). واستدل هناك لهذا الأصل الجامع، وبيَّن طهارة أرواث مأكولة اللحم وأبوالها من وجوه عديدة، في بحث نادر وعزيز.

(٤) من مقال للدكتور محمد بن سليمان الأشقر في مجلة المشكاة، ص٨٠.

﴿عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: ٢١٩]. لأن الفوائد المذكورة هنا المراد منها كسب المال من التجارة بها. وأما ما زعمه بعضهم من فوائد صحية في الخمر فهو باطل لا أصل له. فقد ذكر ابن النفيس[١] من فوائدها تقوية الحرارة الغريزية، وإنعاشها، وانفتاح الرطوبات وإزلاقها، وتفتح المجاري، وإزالة سددها، وتقوية الهضم[٢]. وتبع ابن النفيس على هذا الوهم بعض الأجلاء من أهل الفضل[٣].

والصواب: أن الخمر لا منفعة فيها للصحة كما أخبر بذلك من لا ينطق عن الهوى، فوجب حمل كلام الله تبارك وتعالى على ما يتفق مع كلام رسول ﷺ، وهو أن المراد بالمنافع المذكورة منفعة المال العاجلة. قال ابن جرير رحمه الله: وأما قوله: ﴿وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ فإن منافع الخمر كانت أثمانها قبل تحريمها[٤]. وهذا هو المعتمد. وقد جاء الطب الحديث أخيراً مذعناً لما قاله النبي ﷺ قبل أربعة عشر قرناً من الزمان، ليثبت أن ما كان يتوهمه الأطباء وغيرهم من فوائد صحية للخمر كله غلط، (فقد كانوا يزعمون إلى عهد قريب أن للخمر فوائد طبية، ثم تقدمت الاكتشافات العلمية، وبطلت تلك المزاعم، وتبين أنها أوهام، وأن كلام الصادق المصدوق هو الحق الذي لا ريب فيه ولا التباس)[٥]. وكيف لا يكون غلطاً، وهو مخالف لخبر المعصوم ﷺ القائل: «إنها ليست بدواء، إنها داء». فهذه الكلمة لو قالها أحد زعماء الأطباء، لكانت من قوانين الطب والدواء، فكيف وقد قالها صاحب الوحي؟.

ومن المزاعم الباطلة في هذا ما ذكروه من كونها تجلب الدفء للجسم،

---

(١) علي بن أبي الحزم القرشي الدمشقي المصري الشافعي المعروف بابن النفيس علاء الدين، طبيب علامة في الطب، ومشارك في الفقه والأصول والحديث، من تصانيفه الشامل في الطب، والموجز. انظر ترجمته في: طبقات الشافعية لابن السبكي (٨/ ٣٠٥)، ومعجم المؤلفين (٧/ ٥٨).

(٢) الموجز في الطب، لابن النفيس، ص٥٩.

(٣) انظر: مثلاً: تفسير ابن كثير (١/ ٢٦٣).

(٤) جامع البيان (٢/ ٣٥٩).

(٥) من كلام الدكتور محمد علي البار في كتابه الخمر بين الطب والفقه، ص٣٥.

وأنها توسع الشرايين التاجية المغذية للقلب. وقد انعكس أثر هذه الادعاءات على فتاوى بعض الفقهاء، حتى أفتى بجواز شرب الخمر لمن أشرف على الهلاك من البرد، ولم يجد ما يدفع به هذا الهلاك، غير كوب أو جرعة خمر، ولمن أصابته أزمة قلبية لا تندفع إلا بالخمر. وقد أثبت العلم الحديث أنَّ ذاك الدفء المذكور من قبيل الوهم، والواقع أن الخمر توسع الأوعية الدموية، وخاصة تلك التي تحت الجلد، فيشعر المرء بالدفء، ويفقد حرارة جسمه في البرد القارس، وقد يؤدي ذلك إلى وفاته، وهو ينعم بالدفء الكاذب. أما الشرايين التاجية فالذي ثبت أخيراً أن الخمر تؤدي إلى تضييقها، بسبب ترسب الكولسترول في جوفها، مما يساعد في التسبب في جلطة القلب والذبحة الصدرية[١].

بل قد ثبت لدى الأطباء الآن أن الخمر تورث عللاً قاتلة، وضرراً بجميع البدن حيث تقلل من القدرة على امتصاص (الأوكسجين) فتصاب خلايا الجسم المختلفة بما يشبه الاختناق، مما يصيب العضلات بالوهن والتعب السريع، وبهبوط في درجة مقاومة الأمراض، وبجانب هذا تؤثر الخمر على المراكز العصبية العليا بالمخ، مما يسبب عجزاً في الفهم وسلامة التصور والتفكير. وفي جهاز الهضم يزيد شرب الخمر من زيادة الحموضة في المعدة، فيؤثر في حركة الهضم والامتصاص، ويسبب التهابات في غشاء المعدة، وقد يصاب المرء بعد ذلك بقرحة المعدة والاثني عشر، بجانب احتمال الإصابة مستقبلاً بسرطان الفم والحنجرة، والبلعوم، والعديد من أجزاء الجهاز الهضمي. هذا بالإضافة إلى ضرر الخمر الوبيل على الكبد، الذي يتحول إلى نسيج ليفي، بسبب الخمر، مما يسبب هبوط وظائفه، ويترتب على ذلك الإصابة

(١) الخمر بين الطب والفقه، ص٣٧، ٤٠. ونسب الفتوى المشار إليها إلى سيد سابق، والذي رأيته في فقه السنة له (٣/٢٤٨، ٢٤٩) قوله: اختلفوا في التداوي بالخمر، فمنهم من منعه ومنهم من أجازه، والظاهر أن المنع هو الراجح. وأضاف: وبعض أهل العلم أجاز التداوي بالخمر بشرط عدم وجود دواء من الحلال يقوم مقام الحرام، وأن لا يقصد المتداوي اللذة والنشوة، ولا يتجاوز مقدار ما يحدده الطبيب.اهـ، وهذا بناء على الوهم السائد من كون الخمر فيه دواء.

بالاستسقاء[1]، فالغيبوبة الطويلة ثم الوفاة[2]. وغير هذا كثير من الأضرار التي تتجلى حيناً بعد آخر، تحقيقاً لقوله ﷺ: «إنها ليست بدواء، إنها داء».

ثانياً: التداوي بالحرام غير الخمر:

اختلف أهل العلم في التداوي بالمحرم غير الخمر على قولين:

القول الأول: جواز التداوي به، وبه قال: الحنفية، والشافعية، وابن حزم»[3].

القول الثاني: المنع. وهو مذهب المالكية والحنابلة، وهو وجه شاذ عند الشافعية[4]. استدل من قال بالمنع بأدلة منها ما يلي:

١ ـ حديث أبي الدرداء ﷺ أن النبي ﷺ قال: «إن الله خلق الداء والدواء، فتداووا، ولا تداووا بحرام[5].

(١) الاستسقاء: تجمع مصلي في التجويف البريتوني. انظر: مجموعة المصطلحات العلمية (١/ ٣٢٩).

(٢) انظر: الطب الإسلامي، مختار سالم، ص٣١٩ ـ ٣٢٢ بتصرف، وانظر: الخمر بين الطب والفقه، د. البار، ص١٦٥ ـ ٣٦٥.

(٣) انظر: حاشية ابن عابدين (٤/ ٢١٥)، والمجموع للنووي (٩/ ٥٠)، والمحلى (٧/ ٤٢٦).

(٤) الكافي لابن عبد البر: ٤٤٠، ١١٤٢، والقوانين الفقهية: ٤٥٢، والمغني (٨/ ٦٠٥)، والمجموع (٩/ ٥٠).

(٥) رواه الدولابي (٢/ ٣٨).
قال النووي: رواه أبو يعلى في مسنده بإسناد صحيح، إلا رجلاً واحداً فإنه مستور، والأصح الاحتجاج برواية المستور. وذكر ابن حجر في الفتح أن ابن حبان صححه، وسكت عليه.
وطعن ابن حزم فيه في المحلى (١/ ١٧٦) لأجل سليمان الشيباني، وهو مجهول. كذا قال، وتعقبه أحمد شاكر بقوله: سليمان الشيباني ليس مجهولاً، بل هو أبو إسحاق الشيباني سليمان بن أبي سليمان، وهو إمام ثقة.اهـ.
وفي التقريب قال عن سليمان هذا إنه ثقة. وقال الألباني: الحديث إسناده حسن. وله شاهد من حديث أسماء ﷺ أنها انتبذت، فجاء رسول الله ﷺ والنبيذ يهدر فقال: «ما هذا؟»، فقالت: فلانة اشتكت، فوصف لها. قالت: فدفعه برجله، فكسره، وقال: «إن الله لم يجعل في حرام شفاء». أخرجه أبو يعلى في مسنده (٤/ ١٦٥٨)، وعنه ابن حبان (١٣٩٧) وفيه حسَّان بن مخارق لم يوثقه غير ابن حبان. انظر: المجموع (٩/ ٥٠)، والفتح (١٠/ ٨٢)، والتلخيص الحبير (٤/ ٨٣)، والتقريب، ص٢٥٢، والسلسلة الصحيحة (٤/ ١٧٤، ١٧٥).

وهذا فيه النهي عن اتخاذ الحرام لأجل الدواء، والأصل فيه التحريم، فيحرم استخدام الأعيان المحرمة في الدواء وهي بحالها. ويشهد له الأثر التالي.

٢ ـ عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم. أخرجه البخاري تعليقاً[١]. فهو يتضمن قطع الطمع عن استخدام المحرمات من الدواء.

٣ ـ حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ نهى عن الدواء الخبيث[٢].

وذكر الخطابي أن من أوجه خبث الدواء كونه نجساً، وأن يدخله المحرم، كالخمر، ونحوها من لحوم الحيوان غير مأكولة اللحم، وما قد يصفه الأطباء من الأبوال، وعذرة بعض الحيوان، لبعض العلل، وكلها خبيثة نجسة، وتناولها محرم، إلا ما خصته السنة من أبوال الإبل[٣]. وفسّر الدواء الخبيث هنا كل من أبي داود، وابن ماجه بأنه السم. وفسّره الحاكم بأنه الخمر بعينه بلا شك. وقال الشوكاني[٤]: ظاهره تحريم التداوي بكل خبيث، والتفسير

(١) علقه البخاري في صحيحه في كتاب الأشربة، باب شرب الحلواء والعسل، بصيغة الجزم. وقال ابن حجر: قد رويت الأثر المذكور في فوائد علي بن حرب الطائي، عن سفيان بن عيينة، عن منصور عن أبي وائل، قال: اشتكى رجل منا يقال له خثيم ابن العداء داء ببطنه، يقال له الصَّفَر، فنعت له السَكَر، فأرسل إلى ابن مسعود يسأله، فذكره. وأخرجه ابن أبي شيبة عن جرير عن منصور، وسنده صحيح على شرط الشيخين. وأخرج أحمد في كتاب الأشربة، والطبراني في الكبير، من طريق أبي وائل نحوه. انظر: الفتح (١٠/ ٨٢).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٢/ ٣٠٥)، وأبو داود (٤/ ٢٠٣)، في كتاب الطب، باب الأدوية المكروهة، ح: ٣٨٧٠. والترمذي (٤/ ٣٨٧)، في كتاب الطب، باب ما جاء فيمن قتل نفسه بسم أو غيره، ح: ٢٠٤٥. وابن ماجه، في كتاب الطب، باب النهي عن الدواء الخبيث، ح: ٣٤٥٩. والحاكم (٤/ ٤١٠). وعزاه في المنتقى إلى مسلم، وهو وهم لم ينبه عليه الشوكاني، فاقتضى التنبيه. وتبع الشوكاني في هذا الوهم باحث في المجمع الفقهي، كما في مجلة المجمع (٤/ ٢٣٩).
وقال الحاكم: صحيح على شرطهما. وأقرّه الذهبي. وقال أحمد شاكر في تحقيق المسند: إسناده صحيح. وذكر الذين حققوا مسند أحمد أن إسناده حسن (١٣/ ٤١٦)، هـ ١.

(٣) معالم السنن مع أبي داود (٤/ ٢٠٣).

(٤) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني ثم الصنعاني نسبة إلى مدينة صنعاء التي=

بالسم مدرج لا حجة فيه، ولا ريب أن الحرام والنجس خبيثان[1].

وتحريم الدواء الخبيث موافق لظاهر القرآن الكريم، حيث قال الله ﷻ في شأن نبيه ﷺ: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾، فيدخل في لفظ الخبائث كل خبيث من مطعم، أو مأكل، أو مشرب، أو ملبس، أو دواء، أو كلام، أو عمل، ونحو ذلك. قال ابن القيم: إنما حرم الله على هذه الأمة ما حرم لخبثه، وتحريمه له حمية لهم، وصيانة عن تناوله، فلا يناسب أن يطلب به الشفاء من الأسقام والعلل، فإنه وإن أثر في إزالتها، لكنه يعقب سقماً أعظم منه في القلب بقوة الخبث الذي فيه، فيكون المُداوي به قد سعى في إزالة سقم البدن، بسقم القلب. وأيضاً فإن تحريمه يقتضي تجنبه والبعد عنه بكل طريق، وفي اتخاذه دواءً حض على الترغيب فيه وملابسته، وهذا ضد مقصود الشارع، وأيضاً فإنه داءٌ كما نص عليه صاحب الشريعة، فلا يجوز أن يتخذ دواءً[2].

يؤيد هذه النصوص عموم الأدلة الدالة على تحريم تناول بعض الأعيان، كالميتة، والخمر، ولحم الخنزير، ونحو ذلك. والنصوص فيها عامة في حال التداوي، وغير التداوي، فمن فرق بينهما فقد فرق بين ما جمع الله بينه، وخص العموم من غير مخصص، وذلك غير جائز[3]. لكن أجيب بأن هذا في حال الاختيار، أما عند الاضطرار، فكما يجوز تناولها أكلاً وشرباً، فكذا يجوز للعلاج. لكن المستدل ينازع في كون العلاج من باب الضرورة. «وها هنا سر لطيف في كون المحرمات لا يستشفى بها، فإن شرط الشفاء بالدواء، تلقيه بالقبول، واعتقاد منفعته، ومعلوم أن اعتقاد المسلم تحريم هذه العين، مما يحول بينه وبين اعتقاد بركتها ومنفعتها، وبين حسن ظنه بها، وتلقي طبعه لها بالقبول، بل كل ما كان العبد أعظم إيماناً، كان أكره لها،

= نشأ بها. كان ميلاده سنة ١١٧٣هـ بشوكان وهي قرية من قرى السحامية إحدى قبائل خولان. من تصانيفه: شرح المنتقى والدرر البهية وشرحها. انظر البدر الطالع (٢/ ٢١٤).

(١) نيل الأوطار (٨/ ٢٠٤).

(٢) زاد المعاد (٤/ ١٥٦).

(٣) انظر: الفتاوى المصرية لابن تيمية (١/ ٣٩٢).

وأسوأ اعتقاداً فيها، وطبعه أكره شيء لها. فإذا تناولها في هذه الحال، كانت داءً له، لا دواء، إلا أن يزول اعتقاد الخبث فيها وسوء الظن، والكراهة لها بالمحبة، وهذا ينافي الإيمان، فلا يتناولها المسلم قط، إلا على وجه داء»[1].

واستدل من يرى الجواز بعمومات مثل قوله سبحانه: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾.

وحديث العرنيين، وتقدم قريباً.

والترخيص في المعالجة بالذهب.

وعلى كل حال فالخبائث ليست دواء على الإطلاق، ويحرم قصد التداوي بها لقوله ﷺ: «ولا تداووا بحرام»، لكن لم ينف النبي ﷺ عنها الدواء مطلقاً كما فعل في شأن الخمر، ولهذا يبدو والله أعلم أن القاعدة فيها حرمة التداوي بها كما يحرم تناولها لغير التداوي. أما إذا اضطر المسلم إليها، بعد التحقق من كونها دواء، فظاهر الأدلة الشرعية جواز ذلك، إذا ثبت أن حاله من أحوال ضرورة المرض، وانتفى البديل المشروع. وخلاصة ذلك أنه يرخص في التداوي بالحرام غير المسكر بشروط ثلاثة:

١ ـ تحقق الضرورة.

٢ ـ التحقق من كون هذا المحظور دواء، أو غلبة الظن بذلك.

٣ ـ عدم وجود البديل المشروع.

فإذا تحققت هذه الشروط جاز استخدام المحظور في الدواء. والله تعالى أعلم.

ثانياً: المصادر المحظورة التي تستحيل ولا تبقى عينها في الدواء:

والكلام على هذه المصادر في مسألتين:

المسألة الأولى

تعريف الاستحالة

الاستحالة لغة من حالت القوس، واستحالت، بمعنًى: أي انقلبت عن

---

(١) زاد المعاد (٤/١٥٧، ١٥٨).

حالها التي غُمِزت عليها، وحصل في قابها[1] اعوجاج. والأرض المستحيلة هي التي ليست بمستوية، لأنها استحالت عن الاستواء إلى العوج[2].

والاستحالة في اصطلاح الفقهاء تعني:

تغير العين النجسة، وانقلاب حقيقتها إلى عين أخرى، كانقلاب الخمر خلّاً، والخنزير ملحاً، والسرجين رماداً[3].

فهي بهذا تختلف عن مجرد تغير الوصف، كصيرورة اللبن جبناً، والبر طحيناً، والطحين خبزاً.

والاستحالة في اصطلاح الكيميائيين، هي:

كل تفاعل كيميائي، يحول المادة إلى مركب آخر. كتحويل الزيوت والشحوم على اختلاف مصادرها إلى صابون[4].

أو هي: تحول المادة إلى مادة أخرى مختلفة، لها صفات فيزيائية، كيميائية. وذلك نتيجة للتغيرات الكيميائية في البناء الجزيئي للمادة. كتحويل الكحول إلى خل[5].

فالاستحالة مختلفة عن الخلط الذي هو مجرد تداخل أجزاء مادة، أو مواد أخرى، ليتكون من ذلك مخلوط أو مزيج، أو مستحلب، أو محلول صلب أو سائل أو غاز، ويظل كل مكوِّن من مكونات الخليط محتفظاً بصفاته، وآثاره الطبيعية، والكيميائية، والأقرباذينية[6].

---

(١) القاب ما بين المقبض والسِّية، ولكل قوس قابان. انظر: الصحاح (١/ ٢٠٧). وسِية القوس: ما عطف من طرفيها، والجمع سِيات، والهاء في الواحدة عوض من الواو، والنسبة إليها سِيَوِي. الصحاح (٦/ ٢٣٧٨).

(٢) المصدر السابق (٤/ ١٦٧٩، ١٦٨١).

(٣) حاشية ابن عابدين (١/ ٢١٠).

(٤) د. الهواري: استحالة النجاسات، ص٢٠. بواسطة د. محمود إدريس في بحثه الذي نشر في مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، عدد: ٣١، ص١٩

(٥) بحث في الاستغناء عن المحرمات والنجاسات في الدواء والغذاء، د. أبو الوفاء عبد الآخر، ص٢٥، بواسطة المصدر السابق بصفحته.

(٦) د. يحيى خواجه، ود. أبو الوفاء عبد الآخر: إعادة النظر في فتاوى الإباحة للمطعومات، ص٥، ٦. بواسطة المصدر السابق ص٢٠.

فهناك أمران:

الأول: الخلط. وفيه تتداخل أجزاء مادة في مادة أخرى، فيتكون الخليط، أو المستحلب، أو المحلول، إلخ، وتظل كل مادة محتفظة بصفاتها الطبيعية، والكيميائية، وبآثارها داخل جسم الإنسان، كما أنها تمر داخل الجسم بعمليات التمثيل الغذائي، كما لو كانت غير مختلطة بغيرها من المواد(١).

فلو خلط شيء من المواد النجسة والمحرمة، كلحم الخنزير، ودهنه، ونحو ذلك بمواد أخرى، وأخذت شكلاً آخر، أو اسماً آخر، ونحو ذلك، فإن المستخدم لتلك المادة مستخدم للحرام بلا ريب، ولا عبرة بما يطرأ على الخليط من تغير في لون أو طعم أو رائحة، لأن هذا من ضرورة الخلط، لكن الحقائق تظل كما هي من غير تغيير، والعبرة في الشرع بالحقائق.

الأمر الثاني: التفاعل وفيه تتفاعل المواد مع بعضها تفاعلاً كيميائياً، يترتب عليه تحول هذه المواد، وتكوين مواد أخرى لها صفات تختلف بدرجات متفاوتة عن المواد الأصلية. وفي هذه الحالة تذوب خصائص المكونات الأصلية. مثال ذلك: تفاعل المعادن والقلويات مع الأحماض لتكوين الأملاح، وتحول الكحول إلى خل(٢).

وهذا هو الذي يمثل الاستحالة التي يعنيها الفقهاء، والتي قصدت البحث في أثرها في الحكم الشرعي.

المسألة الثانية

أثر الاستحالة، وحكم المصادر المستحيلة

المراد من هذه المسألة معرفة أثر استحالة الأعيان في مجال الدواء، فلو استخدمت في صنع الدواء عين نجسة، أو محرمة، واستحالت تلك العين في أثناء عمليات صنع الدواء إلى عين مباحة، وأنتج الدواء على ذلك الوصف، فهل هو دواء مباح، نظراً لوصفه الحالي، أو ممنوع، نظراً لأصله؟.

---

(١) د. أبو الوفاء عبد الآخر: علوم المادة في خدمة الدين. بحث نشر بمجلة الجامعة الإسلامية، ص٣٥٠، العدد ٥٩، عام ١٤٠٣هـ.

(٢) المصدر السابق.

هذه المسألة مبنية على مسألة أخرى، وهي: مسألة استحالة النجاسة، هل تطهر بها العين؟.

وقد اختلف أهل العلم فيها على قولين:

القول الأول: أن الاستحالة تطهر بها الأعيان النجسة. هذا مذهب الحنفية، وأهل الظاهر، وأحد القولين في مذهب مالك وأحمد. وهو وجه عند الشافعية(١).

القول الثاني: لا تطهر الأعيان بالاستحالة. هذا مذهب الشافعية، وظاهر مذهب الحنابلة، وهو قول في مذهب مالك، وبه قال أبو يوسف من الحنفية. واستثنى هؤلاء الخمر وجلد الميتة(٢).

الأدلة:

استدل من لا يرى الاستحالة مؤثرة في الأعيان طهارة، بأدلة أهمها اثنان:

الأول: أن نجاسة الأعيان النجسة لم تحصل بالاستحالة، فلم تطهر بها، كالدم إذا صار قيحاً، أو صديداً. أما الخمر فإن نجاستها حصلت بالاستحالة، فجاز أن تطهر بها(٣).

الثاني: أن الرماد المستحيل بالإحراق، مثلاً، هو جزء تلك النجاسة، فتبقى النجاسة من وجه، فالتحق بالنجاسة من كل وجه، احتياطاً(٤).

واستدل من يرى أن الاستحالة تؤثر في الأعيان من المعقول بأن الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة، وتنتفي الحقيقة بانتفاء بعض أجزاء مفهومها، فكيف بالكل(٥).

وصحح هذا القول جماعة من المحققين، ونصروه بأدلة نصية وعقلية. قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هو الصواب المقطوع به.

---

(١) فتح القدير (١/ ٢٠٠ ـ ٢٠١)، وحاشية ابن عابدين (١/ ٣٢٦، ٣٢٧)، (١/ ١٦٢)، ومواهب الجليل (١/ ٩٧، ١٠٦، ١٠٧)، وحاشية الدسوقي (١/ ٥٢، ٥٨)، والمجموع (٢/ ٥٧٤)، والروضة (١/ ١٣٩)، والمغني (٢/ ٥٠٣)، والمحلى (١/ ١٢٨).

(٢) انظر: المصادر في الحاشية قبلها.

(٣) المغني (٢/ ٥٠٣).

(٤) فتح القدير (١/ ٢٠٠).

(٥) فتح القدير (١/ ٢٠١).

واستدل على صحته بقوله: إن الله تبارك وتعالى أباح الطيبات وحرم الخبائث التي هي كالدم، والميتة، ولحم الخنزير، ونحو ذلك، وذلك يتبع صفات الأعيان وحقائقها، فإذا تحولت هذه الأعيان إلى ملح، وتراب، وخل، ونحو ذلك دخلت في الطيبات، ولم تدخل في الخبائث التي حرمها الله تعالى، إذ لم يبق هناك في الحقيقة دم، ولا ميتة، ولا لحم خنزير أصلاً فلا تدخل في نصوص التحريم، وإذا لم تدخل في نصوص التحريم لا لفظاً، ولا معنًى، لم يجز القول بتنجيسها وتحريمها، بل تكون طاهرة، إذ التنجيس بعد الاستحالة لا دليل عليه من كتاب، ولا سنة، ولا إجماع، ولا قياس. وهذا كما أن الخمر إذا استهلكت في المائع، لم يكن الشارب لها شارباً للخمر، والخمر إذا استحالت بنفسها، وصارت خلاً، كانت طاهرة باتفاق العلماء. ولهذا كان القائل بأن الاستحالة لا تطهر، قد أفتى بفتوى عريضة طويلة، مخالفة للإجماع، حيث أجمع المسلمون على أن الخمر إذا بدأ الله بتحويلها خلّاً، طهرت[1]. بل دلنا الاستقراء على أن كل ما بدأ الله بتحويله، وتبديله من جنس إلى جنس، مثل جعل الخمر خلاً، والدم منياً، والعلقة مضغة، ولحم الجلالة الخبيث طيباً، وكذلك بيضها ولبنها، والزرع المستقى بالنجس، إذ استقى بالطاهر، ونحو ذلك، فإنه يزول حكم التنجيس عنه، وتزول حقيقة النجس، واسمه التابع للحقيقة، وهذا ضروري لا يمكن المنازعة فيه، فإن جميع الأجسام المخلوقة في الأرض، فإن الله يحولها من حال إلى حال، ويبدلها خلقاً بعد خلق، ولا التفات إلا موادها وعناصرها. ولهذا كان قولهم الخمر نجست بالاستحالة، فطهرت بالاستحالة، بخلاف الدم، والميتة، ولحم الخنزير، قول ضعيف، فإن جميع النجاسات نجست أيضاً بالاستحالة، فإن الدم مستحيل عن أعيان طاهرة، وكذلك العذرة والبول، والحيوان النجس مستحيل عن مادة طاهرة مخلوقة[2]. اهـ. من كلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

---

(١) قال النووي: إذا انقلبت بنفسها خلاً تطهر عند جمهور العلماء، ونقل القاضي عبد الوهاب المالكي فيه الإجماع. وحكى غيره عن سحنون المالكي أنها لا تطهر. انظر: المجموع (٢/٥٧٨).

(٢) ملخص من استدلالات متفرقة هي في غاية النفاسة. انظر: مجموع الفتاوى (٢١/ ٤٨١ـ٥٠٤).

وقال ابن القيم: إن المخالط النجس إذا استهلك، ولم يظهر أثره البتة، الصحيح فيه الطهارة مطلقاً، مائعاً كان النجس، أو جامداً، ماءً، أو غيره، كثيراً، أو قليلاً، لبراهين قطعية، أو تكاد. ومما ذكره منها:

إن الله تعالى أباح الطيبات، وحرم الخبائث، والطِّيب والخُبث يثبت للمحل باعتبار صفات قائمة به، فما دامت تلك الصفة، فالحكم تابع لها فإذا زالت وخلفتها الصفة الأخرى، زال الحكم وخلفه ضده. هذا هو محض القياس والمعقول.

ومثَّل بقوله: فهذا الماء والطعام، كان طيباً، لقيام الصفة الموجبة لطيبه، فإذا زالت تلك الصفة، وخلفتها صفة الخبث، عاد خبيثاً، فإذا زالت صفة الخبث عاد إلى ما كان عليه، وهذا كالعصير الطيب، إذا تخمر صار خبيثاً، فإذا عاد إلى ما كان عليه عاد طيباً، والماء الكثير إذا تغير بالنجاسة، صار خبيثاً، فإذا زال التغير عاد طيباً.

والدليل على أنه طيب: الحس والشرع. أما الحس فلأن الخبث لم يظهر فيه. وأما الشرع فمن وجوه:

الأول: لو وقعت قطرة خمر في ماء، فاستحالت فيه، لم يحد شاربه اتفاقاً. ولو سقطت قطرة من لبن امرأة في ماء فشربه صبي، لم تنتشر الحرمة.

الثاني: أن النبي ﷺ نبش قبور المشركين من موضع مسجده[(١)]، ولم ينقل التراب.

الثالث: أن الله تعالى أخبر عن اللبن أنه يخرج من بين فرث ودم، وهو طاهر حلال، سائغ للشاربين.

قلت: لكن هذا وإن استقام على طريقة المخالف، إلا أن فيه نظراً، بيانه عدم التسليم بنجاسة الفرث أصلاً، بل الصواب طهارته، وأما الدم فإن قيل بنجاسته، فإنما ذلك إذا برز عن معدنه.

---

(١) ثبت هذا من حديث أنس ﷺ في صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب هل تنبش قبور مشركي الجاهلية، ويتخذ مكانها مساجد؟، ح:٤٢٨. الفتح (١/ ٦٢٤). وفي صحيح مسلم (١/ ٣٧٣)، في كتاب المساجد، باب ابتناء مسجد النبي ﷺ، ح: ٥٢٤.

الرابع: أجمع المسلمون على أن الدابة إذا علفت بالنجس، ثم حبست، وعلفت بالطاهرات، حل لبنها ولحمها. وكذلك الزروع والثمار، إذا سقيت بالماء النجس، ثم سقيت بالماء الطاهر حلت، لاستحالة وصف الخبث وتبدله.

الخامس: أن الطيب إذا استحال خبيثاً صار نجساً كالماء والطعام، إذا استحال بولاً وعذرة، فكيف أثرت الاستحالة في انقلاب الطيب خبيثاً، ولم تؤثر في انقلاب الخبيث طيباً؟.

والله تعالى يخرج الطيب من الخبيث، والخبيث من الطيب، ولا عبرة بالأصل، بل بوصف الشيء نفسه. ومن الممتنع بقاء وصف الخبث، وقد زال اسمه ووصفه. والحكم تابع للاسم، والوصف دائر معه، وجوداً وعدماً[(1)].

وبهذا يظهر جلياً أن الاستحالة تؤثر في الأعيان النجسة طهارة. وهي كذلك تؤثر فيها حلاً وحرمة.

وعليه فكل عين تدخل في صنع الدواء، لا بد أن تنتهي بالحل، وإلا كان الدواء حراماً، لاشتماله على المحرم. فإن كان مصدر الدواء مباحاً من أصله، فيشترط ألا يستحيل هذا المباح إلى محرم، كالمسكر، وإلا حرم، ولم يفده أصله المباح. وإن كان مصدره حراماً لا يستحيل إلى مباح، فهذا ظاهر الحرمة، وتقدم الكلام عليه قريباً.

أما إن كان مصدر الدواء حراماً صرفاً، أو مختلطاً بحرام، لكنه يستحيل في أثناء الصناعة إلى عين مباحة، فعلى القول الراجح في أثر الاستحالة، يكون ذلك الدواء طاهراً مباحاً. لكن الشأن في حكم تعاطي ذلك ابتداء هل يجوز، وإذا لم يجز هل يحكم بتنجيسه وحرمته نقضاً لقصد صاحبه؟ هذا محل نظر، والكلام فيه يتخرج على مسألة تخليل الخمر. وهي حرام عند جمهور أهل العلم، وهو القول الصحيح، ولا حجة مع المخالف لهذا القول الصحيح،

---

(1) من كلام ابن القيم بتصرف. وقد حقق ﷺ هذه المسألة، ونصر القول بالتطهير بالاستحالة، ولخص كلام شيخه فيها وجوَّده. انظر: بدائع الفوائد (٣/ ١١٩، ٢٥٧ ـ ٢٥٨). وإعلام الموقعين (٢/ ١٢ ـ ١٥).

وانتصر لها قبله ابن حزم في المحلى (١/ ١٢٨، ١٣٨، ١٦٢). وأجاد في الاستدلال.

سوى قياس فاسد، لأنه في مقابل النص. وسيأتي بيان هذه المسألة إن شاء الله تعالى عند الكلام على استخدام الكحول في الدواء.

وعلى هذا القول الصحيح يحرم اتخاذ الخمر لتخليلها في سبيل صنع الدواء، أما بقية الأعيان المحرمة التي يمكن تحويلها إلى أدوية مباحة، عن طريق التفاعلات الكيمائية، فهي محل نظر، والذي يظهر الجواز لعدم النص العام الذي يشملها بعمومه، ولا تلحق بالخمر في المعنى الذي من أجله منع تخليلها، لكن لو قدر أن منها ما كان في حيازته لتخليله ما في حيازة الخمر من المفسدة، ألحق بها في ذلك ولا بد، لأنه حينئذ مثل تخليل الخمر تماماً، والشرع لا يفرق بين متماثلين، فمقتضى الأدلة الشرعية، منع استخدام ما كان كذلك من الأعيان المحرمة التي تستحيل إلى مواد طاهرة مباحة، في صناعة الأدوية، دون النوع الأول، والله أعلم بالصواب.

يبقى لو استخدمت طريقة التخليل هذه في إنتاج الأدوية، فهل الدواء المنتج نجس، حرام؟ أم أنه مباح طاهر، مع الإثم؟

جمهور القائلين بالمنع يرون أن الخمر لا تطهر، بل تبقى نجسة حراماً بعد تخليلها. قالوا: العين إذا كانت محرمة، لم تصر محللة بفعل منهي عنه، لأن المعصية لا تكون سبباً للنعمة والرحمة. وفي الخمر قصد المخلل لتخليلها هو الموجب لتنجيسها، وغاية ما يكون تخليلها كتذكية الحيوان، فإن ذكاه تذكية محرمة، كأن يذكيه في غير الحلق واللبة مع قدرته عليه، أو لا يقصد ذكاته، أو يأمر وثنياً بتذكيته، ونحو ذلك لم يبح. ولا غرابة في هذا، فالعين الواحدة تكون طاهرة حلالاً في حال، وتكون حراماً نجسة في حال، تارة باعتبار الفاعل: كالفرق بين المسلم والوثني في التذكية. وتارة باعتبار الفعل، كالفرق بين الذبح بالمحدد وغيره. وتارة باعتبار المحل، كالفرق بين محل الذبح وغيره. وتارة باعتبار قصد الفاعل، كالفرق بين ما قصد تذكيته، وما قصد قتله. وانقلاب الخمر إلى الخل من هذا النوع[1].

---

(١) انظر: فتاوى ابن تيمية (٢١/٤٨٦).

وهذا تحرير نفيس جداً، لكن يشكل عليه أن من أهل العلم من لا يقول بنجاسة الخمر، وقوله: قوي جداً، كما سيأتي تقريره إن شاء الله تعالى، وعلى هذا فلا نجاسة أصلاً.

والقياس على تحريم المذكاة غير ظاهر، لأن الحكم بتحريم المذكاة هناك كان لاختلال شرط من الشروط التي رتب عليها صاحب الشرع حِلَّها، بخلاف هذا، فالذي يبدو أن الأمر مختلف، من جهة أن المثال المذكور اختل فيه شرط من شروط الحل، بخلاف مسألة التسبب في تخليل الخمر، والله أعلم. وبناء على هذا يحرم على المسلمين استخدام الكحول في تصنيع الأدوية، وسيأتي مزيد لهذا بعد، إن شاء الله، أما لو ورد علينا دواء من بلاد الكفر أو غيرها، وكان قد دخل في تجهيزه عين محرمة، ثم استحالت تماماً، ولا أثر لها، فالظاهر في مثل هذا أنه جائز مباح نظراً لزوال الوصف الموجب لحرمته من غير تسبب منا، كما مر في بيان أثر الاستحالة. والله أعلم.



الباب الثالث

الأدوية الحسية المادية

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: الأدوية النباتية التي نبه عليها الشرع.

الفصل الثاني: بعض الأدوية النباتية التي تشتمل على ما يخالف الشرع.

الفصل الثالث: الأدوية الحيوانية.

الفصل الرابع: أدوية أخرى متنوعة.

الفصل الأول

الأدوية النباتية التي نبه عليها الشرع

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: الحبة السوداء.

المبحث الثاني: القسط.

المبحث الثالث: الكمأة.

المبحث الرابع: الصبر.

المبحث الخامس: العجوة.

المبحث السادس: التلبينة.

المبحث الأول

الحبة السوداء

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بالحبة السوداء.

المطلب الثاني: أهم الأحاديث التي صحت في الحبة السوداء.

المطلب الثالث: كون الحبة السوداء شفاء من كل داء.

المطلب الرابع: استخدام الحبة السوداء ومنافعها.

⋞⋞⋞ ⋞⋞⋞ ⋞⋞⋞

المطلب الأول

التعريف بالحبة السوداء

عرفت الحبة السوداء بأسماء عديدة، غير هذا الاسم الذي ورد على لسان النبي ﷺ منها: الشُّونِيْز[(١)]، كما فسرها بذلك ابن شهاب الزهري[(٢)]. ومنها الكمون الأسود، والكمون الهندي، وحبة البركة، وغير ذلك من الأسماء[(٣)].

---

(١) الشونيز بضم المعجمة، وسكون الواو، وكسر النون، وسكون التحتانية، بعدها زاي. هكذا ضبطها ابن حجر في فتح الباري (١٠/ ١٥٣). وقال القرطبي: قيد بعض مشايخنا الشين بالفتح. وحكى عياض عن ابن الأعرابي أنه كسرها، فأبدل الواو ياء، فقال الشينيز. والكلمة فارسية، كما قاله الموفق البغدادي في الطب النبوي، ص٩٤، وتبعه ابن القيم في الزاد (٤/ ٢٩٧).

(٢) في حديث أبي هريرة الذي سيأتي قريباً، قال ابن شهاب: والسام الموت، والحبة السوداء الشونيز. وإنما فسرها بذلك لشهرة هذا الاسم عندهم آنذاك، وأما الآن فالأمر بالعكس، فالحبة السوداء أشهر من الشونيز بكثير، قاله ابن حجر، ولا زال الأمر الآن على ما قاله.

(٣) ذكر الدكتور أسامة قنديل، والدكتور أحمد القاضي، في بحثهما عن الحبة السوداء عدة=

وغلّط البغدادي قول من فسرها بغير هذا[1].

وتعرف الحبة السوداء طبياً ونباتياً، باسم: نجيللا ساتيفا (nigella sativa). والحبة السوداء نبتة عشبية معروفة من جنس البقل، وهو نوعان: بري، وبستاني[2].

وقد قام بعض الباحثين بتحليل الحبة السوداء كيميائياً، فتبين أنها تحوي عناصر هامة، منها زيوت طيارة، وهي التي تحتوي على المادة الفعالة التي تدعى (نيجيللون)، وهي التي يعزى لها المفعول الطبي للحبة السوداء، وزيوت ثابتة، وماء، وبروتين، ودهن، وكالسيوم، وحديد، وفيتامين، وألياف، بنسب متفاوتة. وأن مائة جرام منها تعطي ما يعادل (٣٦٤) سعراً حرارياً من الطاقة، أي ما يعادل ما تعطيه ثمان حبات من البرتقال[3].

هذا خلق الله تبارك وتعالى الذي أودع هذه الحبة الصغيرة هذه العناصر الهامة.

المطلب الثاني

أهم الأحاديث التي صحت في الحبة السوداء

صح الخبر عن النبي ﷺ أن في الحبة السوداء شفاء من كل داء، سوى الموت. صح هذا من حديثي عائشة، وأبي هريرة، رضي الله عنهما.

= أسماء غير هذه غالبها أعجمي. انظر: منه ص١٠٤. ضمن كتاب أوجه من الإعجاز العلمي، من إصدارات هيئة الإعجاز العلمي.
وانظر: زاد المعاد (٤/٢٩٧)، وفتح الباري (١٠/١٥٣). والحبة السوداء بين الدين والطب، للدكتور عبد الرحمن النجار، ص٦٩، والشفاء بالحبة السوداء، للدكتور حسان باشا، ص١٩.

(١) الطب النبوي، ص٩٤. قال: ونقل الحربي عن الحسن أنها الخردل، ونقل الهروي أنها ثمرة البطم، وليس بشيء.

(٢) حديقة الأزهار، ص٣٤٣. لكنه جعل الحبة السوداء التي ورد فيها الحديث، هي النوع البري من الشونيز.
وانظر: الجامع لمفردات الأدوية لابن البيطار (٣/ ٩٥).

(٣) الشفاء بالحبة السوداء، د. حسان باشا، ص١٤، ١٥. والحبة السوداء، د. النجار، ص٧٠ ـ ٧١، ووصايا طبيب، د. حسان باشا ص٥٣.

الحديث الأول: عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «إن هذه الحبة السوداء شفاء من كل داء، إلا السام»[1].

الحديث الثاني: حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «في الحبة السوداء شفاء من كل داء إلا السام».

وفي رواية: «ما من داء إلا في الحبة السوداء منه شفاء، إلا السام».

وفي أخرى: «عليكم بهذه الحبة السوداء، فإن فيها شفاء من كل داء، إلا السام»[2].

هذا أهم ما صح في الحبة السوداء في السنة النبوية، وهو بيِّن الدلالة في كون الحبة السوداء فيها دواء مقطوع به، لا يتخلف أثره، إذا استخدم على وجهه. لكن لم يرد في صحيح السنة المرفوعة إلى النبي ﷺ مقادير هذا الدواء، وصفته، وما إلى ذلك، مما يدل على أن الأمر خاضع للتجربة والدراسة. وهذا يدفع المسلمين في شتى ميادينهم أن يجتهدوا في كشف ذلك، خاصة من كان منهم له اختصاص بدراسة العقاقير والأبحاث والتجارب، وقد أجريت في الحبة السوداء تجارب وأبحاث عديدة جلها في العالم الغربي، وأسفرت عن نتائج طيبة، وأظهرت فوائد قيمة للحبة السوداء، ستأتي الإشارة إلى بعضها قريباً.

هذا وفي الحبة السوداء أحاديث أخرى لم أعرض إليها لأن فيما أوردته الكفاية لبيان المقصود، وما زاد على ذلك يطلب في مظانه[3]، والله تعالى أعلم.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب في الحبة السوداء، ح:٥٦٨٧، الفتح (١٠/ ١٥٠).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في الموضع السابق، ح:٥٦٨٨. ومسلم في صحيحه (٤/ ١٧٣٥)، كتاب السلام، باب التداوي بالحبة السوداء. ح:٢٠٤١. ورواه الترمذي بلفظه من حديث ابن عمر، في جامعه (٤/ ٣٨٥)، كتاب الطب، باب ما جاء في الحبة السوداء، ح:٣٤٤٨.

(٣) انظر: مثلاً: المنهج السوي ص٢٨٠، ورسالة أحمد محمد زبيلة في الأحاديث الواردة في الطب النبوي، رسالة ماجستير في أم القرى.

المطلب الثالث

كون الحبة السوداء شفاء من كل داء

قول النبي ﷺ: «شفاء من كل داء»، ظاهره العموم في كل الأدواء. فهل هذا العموم يحمل على ظاهره، أم أنه من العام الذي أريد به الخاص؟.

اختلف أهل العلم في هذا، وإن كان جمهورهم على حمل العموم هنا على غير ظاهره.

قال الموفق البغدادي: ومنافعها جمة، ولذلك شاع إطلاق أنها شفاء من كل داء، فيكون إطلاقاً كلياً، ويراد به الأكثر، مبالغة. ومثله بقوله سبحانه: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]. وقال الخطابي: قوله: «من كل داء»، هو من العام الذي يراد به الخاص، لأنه ليس من طبع شيء من النبات ما يجمع جميع الأمور التي تقابل الطبائع في معالجة الأدواء بمقابلها، وإنما المراد: أنها شفاء من كل داء يحدث من الرطوبة[1]. لكن ليس لهذا التخصيص بما يحدث من الرطوبة ما يؤكده، لا من الشرع، ولا من الطب، أما الشرع فظاهر، إذ لا دليل في هذا، وأما الطب فقال الموفق البغدادي: فالشونيز نافع من جميع الأمراض الرطبة، وينفع من الحرارة مع غيره[2].

وقيل في قوله ﷺ: «من كل داء»، محذوف تقديره يقبل العلاج، كقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، أي كل شيء يقبل التدمير، قاله ابن القيم[3]. وقال ابن العربي: العسل عند الأطباء أقرب إلى أن يكون دواء من كل داء من الحبة السوداء، ومع ذلك فإن من الأمراض ما لو شرب صاحبه العسل لتأذى به، فإن كان المراد من قوله سبحانه في العسل: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النحل: ٦٩]، الأكثر الأغلب، فحمل الحبة السوداء على ذلك أولى[4]. وحاصل هذا: الامتناع عن الحمل على العموم قياساً على العسل

---

(١) نقله عنه في الفتح (١٠/١٥٢).

(٢) الطب النبوي، ص٩٥.

(٣) زاد المعاد (٤/٢٩٧).

(٤) نقله عنه في فتح الباري (١٠/١٥٢)، والذي رأيته في العارضة (٨/١٩٦): قوله: من كل داء، يعني به من كل هذه الأنواع، أي أنواع الأمراض.

الذي هو أولى بالعموم من الحبة السوداء بذلك، ومع ذلك هو مضر ببعض الأمراض. وهذا يرد عليه ما ورد على الخطابي من كونه تخصيصاً للعموم بمبلغ علم البشر القاصر، لأن ما ذكروه عن العسل هو بناء على علمهم، ولا يمنع أن يظهر بعدُ أنه شفاء لكل داء، ثم لو سلم ذلك، لنوزع ابن العربي في هذه الأولوية.

وقيل: كان النبي ﷺ يصف الدواء بحسب ما يشاهده من حال المريض، فلعل قوله في الحبة السوداء وافق مرض من مزاجه بارد، فيكون معنى قوله: «شفاء من كل داء»، أي من هذا الجنس الذي وقع القول فيه، والتخصيص بالحيثية كثير شائع[1]. لكن يعكر عليه أن هذا اللفظ هو في أكثر من حديث، وفي بعض ألفاظه ما لا يناسب هذا، كقوله: «عليكم بهذه الحبة»، كما يعكر عليه استثناء السام وحده، مما يفيد العموم في غيره.

ولعدم سلامة هذه الأقوال من الاعتراض، لم يرتضها ابن أبي جمرة[2]، فقال: تكلم الناس في هذا الحديث وخصوا عمومه وردوه إلى قول أهل الطب والتجربة، ولا خفاء بغلط قائل ذلك، لأنا إذا صدقنا قول أهل الطب، ومدار علمهم غالباً إنما هو على التجربة، التي بناؤها على ظن غالب، فتصديق من لا ينطق عن الهوى أولى بالقبول من كلامهم[3].

وذهب بعضهم إلى أنه يمكن حمل الخبر على عمومه، مع توجيه هذا العموم. قال الموفق البغدادي: ويجوز أن يكون لهذا الدواء هذه الصلاحية، وهي في علم الله تعالى، وفي علم رسوله كذلك، وامتنع علم ذلك عندنا[4].

وفي هذا نظر من جهة كونه يبعد أن يكون ذلك معلوماً عند النبي ﷺ، ويعالج بغيره، ولا يدل أمته عليه، وهو الرؤوف الرحيم بهم.

---

(١) ذكره ابن حجر في الفتح (١٠/ ١٥٢)، وأحاله إلى مجهول.

(٢) عبد الله بن سعد بن سعيد أبو محمد، محدث فقيه مقرئ، من آثاره مختصر الجامع الصحيح للبخاري، وشرح بهجة النفوس، توفي سنة ٦٩٩هـ. انظر: معجم المؤلفين (٦/ ٤٠)، والأعلام (٤/ ٨٩).

(٣) نقله عنه ابن حجر في الفتح (١٠/ ١٥٢).

(٤) الطب النبوي، ص٩٤.

وأشار ابن حجر إلى أنه يمكن حمل هذا العموم على كثرة استخدام الحبة السوداء، ودخولها في أنواع الأدوية، فليس معنى كون الحبة السوداء شفاء من كل داء، أنها تستخدم دواء صرفاً لكل داء، بل ربما استخدمت مفردة، ومركبة، وربما استخدمت مسحوقة وغير مسحوقة، وربما استخدمت أكلاً وشرباً، وسعوطاً، وضماداً، وغير ذلك[1].

والتزم بعض المعاصرين حمل العموم على ظاهره، دون تفسيره، فقال: وأما أحاديث الباب فحملها على العموم متعين، لقوله ﷺ فيها: «إلا السام»، كقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ۝ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ۝﴾ [العصر]. اهـ كلامه[2].

يشير إلى أن الاستثناء دليل العموم فيما عداه، كما هو مقرر لدى الأصوليين[3]. لكن قد ينازع بأن هذا غاية ما فيه، أن هذا اللفظ عام، ولهذا صح منه الاستثناء، لكن هذا العام، هل هو عام يراد به عمومه، أو عام يراد به الخاص؟ لم يزُل الإشكال.

فهذان قولان لأهل العلم:

القول الأول: أن هذا العموم ليس على عمومه، واختلف هؤلاء، فمنهم من جعله من العموم المخصوص، ومنهم من جعله من العموم المراد به الخصوص.

فالأول منهما: جعله مخصوصاً بما لا يقبل العلاج، وهذا ضعيف، إذ ما ضابط الذي يقبل العلاج من غيره؟ ثم تشبيه ذلك بقوله سبحانه: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ يؤيد القول بالعموم، لا عكسه، بيان ذلك أن الله سبحانه أخبر عن الريح بأنها تدمر كل شيء، إلا المساكن في قوله: ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ﴾، ورسوله ﷺ أخبر عن الحبة السوداء أنها شفاء من كل داء إلا الموت، فدل ذلك على إرادة العموم في الأدواء، كإرادة العموم في الأشياء، ما عدا المستثنى من العمومين.

---

(١) فتح الباري (١٠/ ١٥٢).
(٢) تحفة الأحوذي (٦/ ١٩٥)، وانظر: عارضة الأحوذي (٨/ ١٩٦).
(٣) انظر: العدة لأبي يعلى (٢/ ٤٩٩ ـ ٥٠٠).

والثاني منهما: جعله من العموم المراد به الخصوص، وقرينته في هذا الحس والمشاهدة، حيث لم يعهد في شيء من النبات أن يكون فيه دواء من كل داء. وهذا متجه، لأن الشرع لا يخالف المحسوس المشاهد، لكن يرد عليه أن هذا الحس مبني على مبلغ العلم البشري القاصر، فإذا تغير هذا العلم، وثبت بالبرهان القاطع أن الحبة السوداء تقوي جهاز المناعة الذي يقاوم به الإنسان كل داء، كان هذا تفسيراً لذاك العموم، وصار مقدماً على ذاك الحس السابق المعهود. وصح الحمل على العموم، وهو القول الثاني. وقد ثبت لدى بعض الباحثين الآن أن الحبة السوداء تقوي جهاز المناعة، وتحسن وظائفه(١)، فيكون هذا محملاً جيداً للعموم، والله أعلم.

هذا مجمل أقوال الفقهاء في هذه المسألة. وبقي أن أشير إلى ما قاله أهل الطب الحديث خاصة. قال بعضهم: إن اختلاف الأمراض يقتضي اختلاف الأدوية، وليس من المعقول أن نعالج مريضاً مصاباً بانسداد في شرايين قلبه بالحبة السوداء فقط، ونترك الدواء المعروف لذلك، أو الجراحة إذا لزمت، أو نعالج المريض المصاب بنزف في معدته بالحبة السوداء فقط، ولا نعطيه الدم، والأدوية المناسبة. وخلص من ذلك إلى أن حديث النبي ﷺ هو من باب الحث على استعمال الحبة السوداء، وهذا يقتضي إجراء مزيد من الدراسة لمعرفة الأمراض التي تفيد فيها الحبة السوداء، والمقادير اللازمة لذلك، وأشار إلى ما ثبت لدى بعض الباحثين من كونها تزيد من مناعة الجسم، وأن هذا مما تنفرد به(٢).

وهذا كلام وجيه، لكنه لا يرد على عموم الحديث، إذ لا يلزم من القول بالعموم، أن يقتصر على الحبة السوداء، حتى لو ثبت أنها تصلح لكل دواء، إذ لا يمنع من وجود ما يشاركها، أو يزيد عليها، في بعض الأدواء، لكن ليس له خاصية التأثير في كل مرض. واستبعد غيره وجود مادة تكون البلسم الشافي لكل الأمراض، مهما تنوعت، إذ هناك أمراض متضادة، كزيادة الدم في السكر

---

(١) بحث للدكتور أحمد القاضي، والدكتور أسامة قنديل، عن الحبة السوداء، في كتاب أوجه من الإعجاز العلمي، ص١١٠ ـ ١١١.

(٢) الشفاء بالحبة السوداء، لحسان شمسي باشا، ص٩.

ونقصه، وارتفاع ضغط الدم ونقصه، وزيادة نشاط الغدد الصماء، وقصورها، وغير ذلك من الأمراض المتضادة. كما أن لبعض الأدوية شروطاً لاستعمالها يجب أن تتوفر في المريض، كسلامة معدته وأمعائه (لامتصاص الدواء)، وكبده (للتمثيل الكيميائي للدواء)، وكليته (لإخراج ما يجب التخلص منه). وقد يحدث مانع من الاستمرار في دواء معين، بسبب حدوث حساسية منه، أو حدوث اضطراب في أعضاء الإخراج، كالكبد والكلى. وما قد يكون دواء لشخص ما، في مرض ما، قد لا يكون دواء لشخص آخر، في داء آخر. فهل الحبة السوداء لا تشملها هذه القاعدة، بل يمكن أن تصلح في حال سلامة الأعضاء التي ذكرتها، وفي مرضها سواء؟ قال: قد يكون ذلك ممكناً، ولكن قصور علمنا الحالي، ومعرفتنا عن الحبة السوداء، هما السبب في عدم وضوح الصورة أمامنا، وهذا يؤكد ما أدعو إليه من بحث علمي موسع عن الحبة السوداء، وغيرها مما وردت الإشارة إليه في الكتاب والسنة، من ذلك[1].

وهذا الطبيب يشكر على حسن أدبه مع السنة، ودعوته إلى استخراج مكنوناتها. لكن ينبغي التنبه إلى أنه قد يكون الشيء دواءً، لكن يتخلف مفعوله، لفوات سبب، أو وجود مانع، فما ذكره هذا الطبيب الفاضل لا يقدح في عمومية الحديث.

لكن أقوى ما يمكن الاستناد إليه في كون الحديث من العموم الذي يراد به الخاص، ما صح عن النبي ﷺ من العدول عن الحبة السوداء، إلى أشياء كثيرة، حسب نوع المرض، وعدم استخدامها دواء لكل مرض، سواء كان ذلك لخاصة نفسه، أو لغيره. ومما ورد في ذلك، ما يلي:

١ ـ حديث أبي سعيد ﷺ أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: أخي يشتكي بطنه. فقال: «أسقه عسلاً»، ثم أتاه الثانية، فقال: «أسقه عسلاً»، ثم أتاه الثالثة، فقال: «أسقه عسلاً»، ثم أتاه فقال: فعلت. فقال: «صدق الله، وكذبت بطن أخيك. أسقه عسلاً»، فسقاه، فبرأ. أخرجه الشيخان[2].

(١) الحبة السوداء بين الدين والطب، د. عبد الرحمن النجار، ص٣٠ ـ ٣١.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب الدواء بالعسل، وقول الله تعالى: =

٢ ـ حديث ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً: «الشفاء في ثلاث: شربة عسل، وشرطة محجم، وكية نار، وأنهى أمتي عن الكي»، أخرجه البخاري. وأخرجه الشيخان من حديث جابر رضي الله عنه بلفظ آخر[١].

٣ ـ قول النبي ﷺ: «الحمى من فيح جهنم، فأبردوها بالماء»[٢].

٤ ـ جملة أحاديث تبين أن النبي ﷺ كان يرقي نفسه وغيره، برقى عديدة من القرآن، والأدعية النافعة، ويصف ذلك لمن شكا إليه وجعاً، ونحوه. وسيأتي ذكرها في الباب الرابع عند الكلام في الرقى، إن شاء الله تعالى.

٥ ـ قول النبي ﷺ: «خير ما تداويتم به الحجامة»[٣].

٦ ـ وصف النبي ﷺ بعض الأعشاب، كالقسط الهندي، والكمأة، والصبر، كما سيأتي تفصيله، بعد قليل، إن شاء الله تعالى.

٧ ـ بعث النبي ﷺ طبيباً إلى معاذ بن جبل رضي الله عنه فقطع منه عرقاً، ثم كواه[٤].

هذه جملة من الأدوية المتنوعة التي ورد ذكرها عن النبي ﷺ، وغيرها كثير، وهي تفيد تنوع الأدوية بتنوع الأمراض والأشخاص، فمرة يرشد ﷺ إلى العلاج بكتاب الله تعالى، والأدعية النافعة، ومرة يصف العسل، وأخرى يصف

= ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾، ح:٥٦٨٤. انظر: الفتح (١٤٦/١٠). وصحيح مسلم، كتاب السلام (١٧٣٦/٤)، باب التداوي بسقي العسل، ح:٢٢١٧.

(١) سيأتي تخريجه ص٣١٣.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب في صفة النار، وأنها مخلوقة، ح:٣٢٦١، ٣٢٦٢، ٣٢٦٣، ٣٢٦٤، ٥٧٢٤ من كتاب الطب. انظر: الفتح (٣٨٠/٦)، (١٠/ ١٨٤)، من حديث: ابن عباس، ورافع بن خديج، وعائشة، وابن عمر، وأسماء بنت أبي بكر، رضي الله عنهم أجمعين. وأخرجه مسلم في كتاب السلام (١٧٣١/٤ ـ ١٧٣٣)، ح:٢٢٠٩، ٢٢١٠، ٢٢١١، ٢٢١٢، من حديث من سبق ذكرهم عدا ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) أخرجه أحمد (٩/٥، ١٥، ١٩). والحاكم في المستدرك (٢٠٨/٤)، وقال: صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي. وقال الألباني: كذا قال، وحصين ابن أبي الحر ـ أحد رجال الإسناد ـ وهو مالك بن الخشخاش، لم يخرج له الشيخان شيئاً، وهو ثقة، فالحديث صحيح فقط، وليس على شرطهما. السلسلة الصحيحة (٤٣/٣).

(٤) أخرجه مسلم في كتاب السلام (١٧٣٠/٤)، باب لكل داء دواء، ح:٢٢٠٧، من حديث جابر رضي الله عنه.

الماء البارد، وأحياناً يوصي بالحجامة، وهو القائل: «في الحبة السوداء شفاء من كل داء»، ومع ذلك عدل عنها إلى هذه الأدوية المذكورة وغيرها مما لم يذكر. كل هذا يجعل المرء يميل إلى أن العموم في الحديث غير مراد به عمومه، وإنما المراد به الخصوص. وتكون الفائدة من الإتيان بهذه الصيغة، التنبيه على أهمية الحبة السوداء، وكثرة منافعها، والبحث عن مخزوناتها، مع ما ثبت من أثرها المقوي لجهاز المناعة الطبيعي، مما يجعلها تشارك في مقاومة جميع الأمراض من هذا الوجه، والله تعالى أعلم.

المطلب الرابع

استخدام الحبة السوداء ومنافعها

الحبة السوداء كثيرة المنافع، كما تدل عليه أحاديث النبي ﷺ المتقدمة، وقد ذكر الأطباء المسلمون وغيرهم ممن كتب في طب الأعشاب جملة من فوائد الحبة السوداء واستخدامها في مجال العلاج. وعنهم نقل شراح السنة، وكل من كتب في الطب النبوي، وذكروا من فوائدها ما ظهر لهم في عصرهم، وكانوا رواداً في ذلك، لمن أتى بعدهم[1].

وفي العصر الحديث أجرى عدد من الباحثين تجارب على الحبة السوداء، مستخدمين حيوانات التجارب، والإنسان، لمعرفة الخواص الدوائية لها، وقد جاءت نتائج الأبحاث والتجارب طيبة، حيث ثبت للباحثين أثر الحبة السوداء في علاج أمراض الصدر، والكلى، والمعدة، والأمعاء، وأمراض الدم،

---

(١) ومما ذكروا في ذلك: أنها تفيد في علاج العديد من الأمراض، كالزكام، والصداع، ووجع الأسنان، والبواسير، واليرقان، وحصيات الكلى والمثانة، وعسر الولادة، والفالج (الشلل)، والاستسقاء، ولسع ذوات السموم، والجرب، والبرص، وغير ذلك، مما ذكروه.

انظر في هذا: الطب النبوي، لعبد الملك بن حبيب، ص٣١٧. والطب النبوي للبغدادي، ص٩٦. وزاد المعاد لابن القيم (٤/٢٩٨). وفتح الباري (١٠/١٥٢)، والمنهج السوي، ص٢٨١. وانظر: القانون لابن سينا (١/٤٣٧)، والموجز لابن النفيس، ص١١٥، والجامع لمفردات الأدوية لابن البيطار (٣/ ٩٥ ـ ٩٧)، وحديقة الأزهار، للغساني ص٣٤٣ ـ ٣٤٤، والمعتمد في الأدوية، ص٢٧٤ ـ ٢٧٥.

واتضح أثرها الطيب في السيطرة على الأحياء الدقيقة، وأنها مقوية لجهاز المناعة[1].

ومما تجدر الإشارة إليه أن بعض الباحثين قد ثبت لديهم أن خلاصة بذور الحبة السوداء خالية من أي تأثير سمي ضار، حتى لو تم تناولها بكميات كبيرة[2].

---

(١) ثبت لدى هؤلاء الباحثين أن الحبة السوداء لها أثر في توسيع الشعب الهوائية، وعلاج الربو، والنزلات الشُعبية. وأنها مفيدة في علاج المغص الكلوي، لما لها من أثر مرخ للعضلات. وفي جانب أمراض الجهاز الهضمي، ثبت أن لها تأثيراً جيداً في معالجة إسهالات الأطفال، والسيطرة على عدد من الجراثيم، من بينها جرثوما الكوليرا، والشيغلا، اللذان يسببان إسهالات شديدة لدى الأطفال. وفي جانب أمراض القلب والدم، ثبت أنها تساعد في خفض ضغط الدم المرتفع، وتخفيض سكر الدم المرتفع، دون تأثير في مستوى الإنسولين. وتفيد في علاج مرض النقرس، عن طريق الزيادة في طرح حمض البول. وتزيد من إدرار العصارة الكبدية الصفراء مما يساعد في علاج حالات كسل الكبد. وفي مجالات أخرى تساعد الحبة السوداء في تخفيف آلام التهابات الروماتيزم، لما فيها من مادة فعالة في مضادة الأورام. بالإضافة لما ثبت لديهم من كونها مدرة لحليب المرضعات، ثم أثرها في تقوية جهاز المناعة. وهذه الخاصية الأخيرة يمكن أن تفيد في علاج السرطان والإيدز، وبعض الظروف المرضية الأخرى المرتبطة بحالات نقص المناعة. قال البغدادي، بعد أن أشار إلى كثرة منافع الحبة السوداء: فإذا كان الأطباء قد علموا فيها هذه المنافع، فما ظنك بعلم الرسول عليه الصلاة والسلام. الطب النبوي، ص٩٦.

انظر في هذا: الشفاء بالحبة السوداء، للدكتور حسان شمسي باشا، ص٤٦، ٤٣، ٣٩، ٣٦، ٣٠، ٦٢، ٥٨، ٥٧. وفيه نقول عن مصادر عدة، منها: بحث مقدم لمؤتمر الطب الإسلامي الذي عقد بالكويت، عام ١٩٨٢م. والشرق الأوسط، عدد ٢٣٨٣، نوفمبر ١٩٩٣م، ومصادر أخرى بغير اللغة العربية. وانظر: الحبة السوداء بين الدين والطب، د. عبد الرحمن النجار، ص٧٣. وشرح د. محمد علي البار على الطب النبوي لابن حبيب، ص٩٥، ٩٦. وفيه نقل عن مجموعة أبحاث قدمت مؤتمر الطب الإسلامي المشار إليه. وانظر: بحث الدكتور أسامة قنديل، والدكتور أحمد القاضي عن الحبة السوداء في كتاب أوجه الإعجاز العلمي، ص١٠١ ـ ١٠٥.

(٢) ذكر ذلك، د. أسامة قنديل، ود. أحمد القاضي، الباحثان بمعهد أكبر للأبحاث بأمريكا، في بحث قدم للمؤتمر الإسلامي، ونشر في كتاب أوجه من الإعجاز العلمي، ص١٠١ ـ ١١١. ووصل إلى ذلك أيضاً فريق من الباحثين في مصر على رأسهم=

لكن ادعى أحد الباحثين أن لأحد مستخلصات الحبة السوداء تأثيراً يشبه مادة الكومارين (coumarin)، وهي مادة تزيد من سيولة الدم، وزيادتها تؤدي إلى حدوث نزيف في مواضع من الجسم، مما قد يودي بحياة الإنسان[١].

ويرى بعض الأطباء أن هذه النتيجة تتفق مع ما ذكره بعض القدماء من كون الإكثار من الحبة السوداء قاتلاً، وأنه يدر الطمث إدراراً قوياً، ويسقط الأجنة، والمشيمة، ويضر الحلق، ويهيج الخوانيق القاتلة[٢]. كل ذلك يدفع الباحثين لأن يهتموا أيضاً بما قد تحدثه الحبة السوداء من آثار غير مفيدة، أو ضارة، وأن يتأكدوا من صحة هذه الأقوال أو نفيها. اهـ[٣].

وقد يؤيد هذا ما جاء في حديث عائشة المتقدم، أن ابن أبي عتيق[٤] عاد مريضاً، فقال لأهله: عليكم بهذه الحبيبة السوداء، فخذوا منها خمساً، أو سبعاً، فاسحقوها ثم اقطروها في أنفه بقطرات. إلخ[٥].

والشاهد منه كونه أمرهم أن يأخذوا خمساً، أو سبعاً، وهذا مقدار قليل جداً، فقد يفهم من هذا أن الإكثار منها ضار. وقد يجاب عنه بأنه ليس مرفوعاً إلى النبي ﷺ، فليس بوحي، ولكنه اجتهاد بشر، ثم إنه قد يكون هذا هو المقدار المناسب لهذا المرض بعينه، أو هذا العضو، أعني الأنف، ولا يلزم منه عدم الإكثار في غير ذلك من الأمراض والأعضاء.

= د. محمد المحفوظ، ود. محمد الدخاخني. ذكر ذلك الدكتور محمد علي البار في شرحه للطب النبوي لابن حبيب، ص٩٥.

(١) باحث بالمركز القومي المصري، لم يسمه د. عبد الرحمن النجار، في كتابه الحبة السوداء ص٩٥.

(٢) انظر: الجامع لمفردات الأدوية لابن البيطار (٤/ ٩٦)، والمعتمد، لابن رسول التركماني ص٢٧٤. والزاد لابن القيم (٤/ ٣٠٠)، والقانون لابن سينا (١/ ٤٣٧).

(٣) د. عبد الرحمن النجار في الحبة السوداء بين الدين والطب، ص٩٥.

(٤) عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق ﷺ القرشي التيمي المدني، المعروف بابن أبي عتيق، أمه رميثة بنت الحارث. ترجمته في: البخاري في التاريخ الكبير (٥/ ١٨٤)، وطبقات ابن سعد (٥/ ١٩٥)، وتهذيب الكمال للمزي (١٦/ ٦٥)، وله ذكر في الفتح (١٠/ ١٥١).

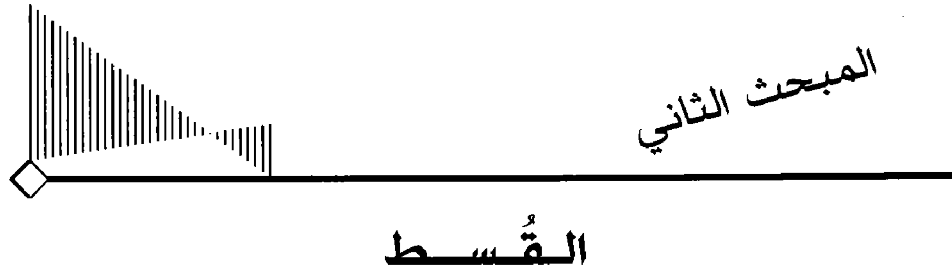
(٥) وردت هذه القصة في حديث عائشة الذي تقدم في أول المبحث ص٢٠٢، وفي آخر القصة قال: فإن عائشة حدثتني، أنها سمعت النبي ﷺ يقول، فذكر الحديث.

والذي يبدو عدم صحة هذه الادعاءات، لأنه يبعد أن تكون الحبة السوداء قاتلة في بعض أحوالها ولا ينبه على ذلك النبي ﷺ، وهو أرحم الناس بأمته، وما ذكره القدماء في هذا لم يقيموا عليه دليلاً، بل نقله بعضهم عن بعض، وكثيراً ما يشيرون إلى ضعفه، بقولهم: وزعم.

أما الباحث المشار إليه قريباً فهل يعرف بسلامة القصد، وحسن النية، نحو المسلمين؟ أم قد يكون من أصحاب الأغراض الخبيثة، الذين يودون الطعن في نبي الأمة بطرق ملتوية أحياناً؟ ثم ما مدى صحة ما وصل إليه، ومن وافقه على ذلك؟. خاصة وهو مخالف لما وصل إليه غيره من الباحثين، ممن هو معروف بسلامة قصده.

كل هذه الأسئلة التي لا أعرف أجوبتها حتى الآن، تمنع من اعتبار هذه النتيجة التي زعم هذا الباحث الوصول إليها. لكن لا مانع من البحث في هذا المجال لمعرفة المقادير النافعة من الحبة السوداء من غيرها، فإن من أصول الأدوية والعلاج ضبط المقدار بما يناسب المريض والمرض. وأنفع الأدوية قد تنقلب داء إذا زادت على القدر المطلوب، وهذا معلوم لدى أصحاب هذا الشأن، والله أعلم.





القُسط

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف به.

المطلب الثاني: النصوص الواردة فيه.

⋘ ⋘ ⋘

المطلب الأول

التعريف به

القُسْط، ويقال: الكُسْت، ويقال: العود، عقار من عقاقير البحر.

وهو أنواع: نوع أبيض خفيف، عَطِر، مائل إلى الصفرة، وهو عربي، ويقال له: العربي. والثاني: أسود غليظ، يقال له الهندي. وآخر يأتي من بلاد سوريا، لونه لون الخشب. وأجوده الأبيض العربي، الحديث الممتلئ، غير متآكل، ولا زهم[(١)]، يلذع اللسان. ثم الهندي الأسود الخفيف، والأسود الشامي، وأجوده البحري الرقيق القشر، قاله ابن سينا[(٢)].

وقال صاحب المعتمد: الأبيض المسمى البحري، والآخر المسمى الهندي، وهو غليظ أسود، خفيف مر المذاق. قال: ومنه صنف ثالث، وهو

---

(١) من الزُّهم وهو الريح المنتن. القاموس، ص١٤٤٥.

(٢) أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا البلخي ثم البخاري، رأس في الفلسفة لم يأت بعد الفارابي مثله، له أشياء لا تحتمل، وقد كفره الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال. من مصنفاته القانون. كان مولده ٣٧٠هـ، وتوفي سنة ٤٢٨هـ. سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٣١).

يقتل، لونه لون الخشب، ورائحته ساطعة. ونقل عن غيره أن المختار من القسط هو الأبيض البحري.

وقال الغساني: نوعان: حلو، ومر. والحلو هو المستعمل في الطب، عطِر الرائحة، غليظ القشر، منابته الرمل، بقرب البحر، وهو كثير عندنا بفاس، بسوق العطارين، وعند الصيادلة مشهور معروف. والمر هو الهندي، وهو الأسود أيضاً، فاقع الصفرة، ساطع الرائحة، مر الطعم[1].

وعامة من تكلم عن القسط، يفضلون القسط الأبيض البحري على الهندي، كما هو ظاهر من النقول أعلاه. مع أن الهندي جاء النص بنفعه أيضاً، كما سيأتي قريباً. ولهذا قال ابن حبيب: في تعريفه للقسط: وهو القسط الهندي. وكذا قال البغدادي: هو العود الهندي[2]. ويرى ابن القيم أن القسط بنوعيه مفيد نافع، فقال: والقسط نوعان: أحدهما الأبيض. الذي يقال له البحري. والآخر الهندي، وهو أشدهما حرارة. والأبيض ألينهما. ومنافعهما كثيرة جداً[3].

ولعل هذا هو الصواب، كما تدل عليه النصوص، وسيأتي ذكرها قريباً. وقال ابن حجر: حيث وصف الهندي كان لاحتياجه في المعالجة إلى دواء شديد الحرارة، وحيث وصف البحري، كان دون ذلك في الحرارة، لأن الهندي أشد حرارة من البحري[4]. ويمكن أن يقال النصوص تدل على نفع النوعين، أما تفضيل أحدهما فيعلم بكثرة التجربة، والممارسة، أو قد يكون وصفه ﷺ للبحري بأنه أمثل ما تداوى به الناس، أبلغ في بيان النفع من وصفه للهندي بأن فيه سبعة أشفية. والله أعلم.

---

(١) انظر: في هذا: الصحاح (٣/ ١١٥٢)، ولسان العرب (٧/ ٣٧٩)، والقاموس المحيط، ص٨٨١، وغريب الحديث لإبراهيم الحربي (١/ ٢٩٦)، ولابن الجوزي (٢/ ٢٤٣). والقانون لابن سينا (١/ ٤٢٠). والجامع لابن البيطار (٤/ ٢٦٢)، وحديقة الأزهار للغساني، ص٢٣٥، ونور العيون وجامع الفنون، ص٥٨٩، والمعتمد في الأدوية المفردة، ص٣٨٦.

(٢) انظر: الطب النبوي لابن حبيب، ص٣١٨، وللبغدادي، ص١٤٠.

(٣) زاد المعاد (٤/ ٣٥٣).

(٤) الفتح (١٠/ ١٥٦).

المطلب الثاني

النصوص الواردة فيه

الحديث الأول: حديث أم قيس بنت محصن الأسدية رضي الله عنها[1] قالت: دخلت على رسول الله ﷺ بابن لي قد أَعلَقتُ[2] عنه من العُذْرة[3]، فقال:

---

(١) أخت عكاشة بن محصن، أسلمت قديماً بمكة، وكانت ممن بايع النبي ﷺ، وهاجرت إلى المدينة. ترجمتها في: الاستيعاب (٤/ ١٩٥١)، وأسد الغابة (٦/ ٣٧٩)، والإصابة (٨/ ٤٥٣).

(٢) قال علي بن عبد الله شيخ البخاري في هذا الإسناد: قلت لسفيان: فإن معمراً يقول أعلقت عليه. قال: لم يحفظ، إنما قال أعلقت عنه، حفظته من في الزهري. ذكره البخاري. وهذه الرواية التي خطأها سفيان هي رواية مسلم في جميع نسخ الصحيح، كما أفاده النووي في شرحه على صحيح مسلم. ثم وافق سفيان في تصويب رواية (عنه)، قال: وهذا هو المعروف عند أهل اللغة، وقبله قال الخطابي: والصواب رواية عنه. وقال المازري في المعلم (٣/ ١٠١): وقال ابن الأعرابي: أعلقت عنه، إشارة إلى أنه المختار. قال النووي: وحكاهما بعضهم لغتين. انظر: معالم السنن مع أبي داود (٤/ ٢٠٨)، وشرح مسلم (١٤/ ٢٠٠). وكذا خطأ ابن حجر في الفتح (١٠/ ١٧٧)، رواية من روى بالتشديد (علَّقت)، وقال: الصواب أعلقت. والاسم العَلاق بفتح المهملة. كذا جزم به، وقال النووي في شرح مسلم (١٤/ ٢٠٠): وأما العَلاق، فبفتح العين، وفي الرواية الأخرى الإعلاق، وهو الأشهر عند أهل اللغة، حتى زعم بعضهم أنه الصواب، وأن العلاق لا يجوز. وقال عياض: وقع في البخاري (أعلقت)، و(علَّقت)، و(العلاق)، و(الإعلاق)، ولم يقع في مسلم إلا (أعلقت)، وذكر (العلاق) في رواية، والكل بمعنًى، جاءت به الروايات، لكن أهل اللغة إنما يذكرون (أعلقت)، و(الإعلاق)، رباعي. انظر: المصدر السابق. وقال في المعلم (٣/ ١٠١): وقال بعض أهل اللغة والصواب الإعلاق.

والإعلاق المذكور في الحديث فسره ابن حبيب في الطب النبوي له، ص١٢٢، بأنه: أن تحد المرأة الحديدة، أو العود حتى يصير كحد السهم، ثم يحد طرفه شديداً، ثم يدخل الحلق واللهاة، حيث العذرة، فتبط به حتى يسيل الدم. وانظر: شرح مسلم للنووي (١٤/ ٢٠٠).

(٣) العُذْرة بضم المهملة وسكون المعجمة: تهيّج في الحلق من الدم، وقيل قرحة تخرج فيما بين الأذن والحلق، أو تخرج في الخُرْم الذي بين آخر الأنف، وأصل اللهاة. وقال الدكتور البار: يبدو أنّ العذرة هي ما يعرف الآن بالتهاب اللوزتين. انظر: في هذا: غريب الحديث للحربي (١/ ٢٦٩). ومعالم السنن مع أبي داود (٤/ ٢٠٨). =

«علام تَدغَرن[1] أولادكن بهذا العِلاق، عليكن بهذا العود الهندي، فإن فيه سبعة أشفية، منها ذات الجنب[2]. يُستعط من العُذْرة، ويُلد من ذات الجَنْب».

= والطب النبوي للموفق البغدادي، ص١٤٢ ـ ١٤٣، وشرح مسلم للنووي (١٤/ ٢٠٠)، وزاد المعاد (٤/ ٩٥) وغريب الحديث لابن الجوزي (٢/ ٧٧)، وفتح الباري (١٠/ ١٥٧)، وشرح محمد علي البار على ابن حبيب، ص١٢٢ ـ ١٢٣.

(١) كانت المرأة إذا أصابت طفلها العذرة، عمدت إلى خرقة ففتلتها فتلاً شديداً، وأدخلتها في أنفه، فتطعن ذلك الموضع فينفجر منه دم أسود، وربما أقرح الطعن ذلك الموضع، وذلك الطعن هو الدغر. قاله إبراهيم الحربي في غريب الحديث له (١/ ٢٦٩). وأصل الدغر: الدفع، كما في الصحاح (٢/ ٦٥٨)، وفسر الجوهري الدغر المذكور في الحديث، بأنه: أن تُرفع لهاة المعذور. وكذا فسره الهروي في غريب الحديث (١/ ١٥٣).

(٢) ذات الجَنْب: اجتماع حمى مع وخز الأضلاع، وضيق في التنفس، وصلابة في النبض، وسعلة يابسة منذ أول الأمر، ثم إنه تظهر فيها صفرة، أو حمرة، أو سواد، أو نحو هذه من الفضول المقيمة لنوع ذلك المرض. نص كلام الرازي في الفصول، ص١١٣ ـ ١١٤. وقال ابن النفيس: ورم حار، إما في العضلات الباطنة، أو في الحجاب المستبطن، وإما في الحجاب الحاجز، وهو الخالص، وإما في الحجاب الخارج، أو العضلات الخارجة فيظهر للحس (لعلها للجس).اهـ من الموجز في الطب، ص١٨٨.

وقال البغدادي: ذات الجنب قسمان: حقيقي، وهو ورم حاد يعرض في الغشاء المستبطن للأضلاع. وغير حقيقي، وهو ألم يشبهه، يعرض من نواحي الجنب عن رياح غليظة تحتقن بين الصفاقات، ووجعه ممدود. ووجع الحقيقي ناخس. الطب النبوي، ص٤٤.

وقال صاحب القانون: قد يعرض في الجنب، والصفاقات والعضل التي في الصدر والأضلاع ونواحيها، أورام مؤذية جداً تسمى شوصة وبرساماً، وذات الجنب. وقد تكون أيضاً أوجاعاً في هذه الأعضاء ليست من ورم، ولكن من رياح غليظة، فيظن أنها من هذه العلة، ولا تكون منها قال: واعلم أنّ كل وجع في الجنب قد يسمى ذات الجنب اشتقاقاً من مكان الألم، لأنّ معنى ذات الجنب صاحبة الجنب.اهـ. وصفاق البطن الجلدة الباطنة التي تلي سواد البطن، وهو حيث ينقب البيطار من الدابة، وفيه أقوال أخر. اللسان (١٠/ ٢٠٣). وانظر: غريب الحديث للهروي (١/ ١٥٣)، وزاد المعاد (٤/ ٨٣)، والفتح (١٠/ ١٨٢).

وذات الجنب عند الأطباء في العصر الحديث، هي ما يسمى بالتهاب البلورا، والالتهاب الرئوي، والدبيلة، وقد يصدق على آلام الجنب عموماً، وبعض الأطباء يرى أن كل ألم في الجنب كان يطلق عليه ذات الجنب، مع أن هذا عرض وليس بمرض، لأن آلام الجنب تنتج عن أمراض كثيرة، مثل الالتهاب البلوري، والالتهاب الرئوي، =

رواه البخاري، ومسلم في صحيحيهما[1].

الحديث الثاني: حديث أنس بن مالك ﷺ أن النبي ﷺ قال: «إن أمثل ما تداويتم به الحجامة؛ والقسط البحري»[2].

هذا أهم ما ورد في القسط من أخبار، وهي تشمل النوعين من القسط، الهندي والبحري، كما يدل عليه الحديثان أعلاه. ولم يحظ هذا القسط بعناية الباحثين، مع أنه بحاجة إلى النظر فيه، ودراسته، لكشف فوائده الطبية، التي أشار إليها النبي ﷺ في هذين الحديثين وغيرهما، فليت مراكز البحث العلمي في البلاد الإسلامية، تولي هذا الأمر أهمية[3].

وفي هذين الحديثين مسائل، أذكر منها ثلاث:

المسألة الأولى

معنى قوله ﷺ في حديث أم محصن: «فيه سبعة أشفية»، هل المراد

= والدبيلة. قاله الدكتور البار في شرحه على ابن حبيب، ص١٢٤. وهذا يصح إذا أريد به إطلاق الأطباء. أما ما أطلقه النبي ﷺ، فلا يصح فيه هذا، لأن هذه الأدواء المذكورة مختلفة الأدوية، والنبي ﷺ أراد مرضاً معيناً، معلوماً عند المخاطبين. ولهذا يرى ابن القيم أن القسط ليس لذات الجنب الحقيقي المعروف عند الأطباء، ولكنه للقسم الثاني الكائن عن الرياح الغليظة. وذكر عن المسيحي أنه يجوز أن ينفع من ذات الجنب الحقيقية أيضاً، إذا كان حدوثها عن مادة بلغمية، لا سيما في وقت انحطاط العلة. انظر: الزاد (٤/ ٨٢). وقولهم الحقيقية يحمل على الحقيقة العرفية عندهم، وما ذكرها النبي ﷺ حقيقية في عهده، وهذا من باب تغير الحقائق العرفية بتغير الزمان. والدبيلة: كل ورم يعرض إن كان في داخله موضع تنصب فيه المادة يسمى دبيلة، وإلا خُصّ باسم الورم. انظر: د. عبد العزيز النامي، ود. علي التويجري، في تحقيق كتاب الجراحة للزهراوي، ص١٤٦، هـ١.

(١) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب اللدود، ح:٥٧١٣، انظر: الفتح (١٠/١٧٦)، وصحيح مسلم (٤/ ١٧٣٤، ١٧٣٥)، كتاب السلام، باب التداوي بالعود الهندي. ح:٢٢١٤.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب الحجامة من الداء، ح:٥٦٩٦، الفتح (١٠/ ١٥٨)، وصحيح مسلم (٣/ ١٢٠٤)، كتاب المساقاة، باب حل أجرة الحجامة، ح:١٥٧٧.

(٣) أشار إلى ذلك د. البار في شرحه على ابن حبيب، ص١٣٥.

حقيقة العدد؟ ثم هل ذكره النبي ﷺ؟ وهل هذه السبعة معلومة؟ اختلف العلماء في هذا، فمنهم من فهم أن المراد حقيقة العدد. من هؤلاء ابن شهاب الزهري الإمام، فقال بيَّن لنا اثنين، ولم يبين لنا خمسة. وزعم بعضهم أن النبي ﷺ ذكر السبعة، لكن اختصرها الراوي، وهذا لا يصح. وعلل بعضهم اقتصار النبي ﷺ على اثنين بأنهما الموجودين دون غيرهما[(1)]. وهذا كله بناء على أن النبي ﷺ أراد حقيقة السبعة. وعلى هذا فما هي هذه السبعة؟ وهل ما علمه الأطباء من الأدواء التي يصلح لها القسط، هو سبعة بلا زيادة؟.

الواقع أن الأطباء ذكروا للقسط فوائد عديدة، وأنه ينفع من أدواء تزيد على السبعة بكثير[(2)]. ونقل المازري جملة من منافعه، ثم قال: وإنما عدَّدنا هذه المنافع من كتب الأطباء لذكر النبي ﷺ عدداً على الجملة لم يفصله، وقول الزهري لم يبين لنا الخمسة، فبينا نحن ما يمكن أن يراد بالحديث[(3)]، قال ابن حجر بعد أن عدد جملة من فوائد القسط العلاجية، قال: فذكروا، أي الأطباء، أكثر من سبعة، وأجاب بعض الشراح بأن السبعة علمت بالوحي، وما زاد عليها بالتجربة، فاقتصر على ما هو بالوحي لتحققه. وقيل ذكر ما يحتاج إليه دون غيره، لأنه لم يبعث بتفاصيل ذلك[(4)]. ويشكل على الأول أنها لو كانت من الوحي لبلغها كلها، ولم يقتصر على اثنين منها. قال ابن حجر: ويحتمل أن تكون السبعة أصول صفة التداوي، لأنها إما طلاءً، أو شراب، أو تكميد[(5)]، أو تنطيل[(6)]، أو تبخير، أو سعوط، أو لدود. قال: وتحت كل واحد من السبعة منافع لأدواء مختلفة، ولا يستغرب ذلك ممن أوتي جوامع الكلم[(7)]. وقد يؤيد ذلك قوله ﷺ في الحديث: «يسعط، ويلد»، فأشار إلى

---

(١) انظر: فتح الباري (١٠/ ١٥٦).
(٢) انظر: الجامع لابن البيطار (٤/ ٢٦٣ ـ ٢٦٤)، وحديقة الأزهار للغساني، ص٢٣٦.
(٣) المعلم (٣/ ١٠٠ ـ ١٠١). (٤) فتح الباري (١٠/ ١٥٧).
(٥) التكميد: أن يسخن الملح ثم يربط بخرقة، فيجعل على موضع الوجع من الجسم. انظر: ابن حبيب، ص١٣٢.
(٦) هو: أن تجعل الماء المطبوخ بالأدوية في كوز، ثم تصبه على رأسه قليلاً قليلاً. انظر: الصحاح (٥/ ١٨٣١).
(٧) الفتح (١٠/ ١٥٧).

نوعين من هذه الأنواع، ومع ذلك فليس بالقوي، وقد ينازع في كون هذه أصول صفة التداوي، بل هناك أنواع أخرى كالجراحة، وغيرها[1].

والذي يظهر لي، والعلم عند الله، أن النبي ﷺ لم يرد حقيقة العدد، ولكنه أراد التنبيه بهذا على أهمية القسط ونفعه من أدواء عديدة، لما للسبع من دلالة على ذلك، ويكون هذا كقول الله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]. قال ابن كثير: قيل إن السبعين إنما ذكرت حسماً لمادة الاستغفار لهم، لأن العرب في أساليب كلامها تذكر السبعين في مبالغة كلامها، ولا تريد التحديد، ولا أن يكون ما زاد عليها بخلافها[2]. وفي محاسن التأويل: بيّن استحالة المغفرة لهم وإن بولغ في الاستغفار[3]. وقال غيره: شاع استعمال السبعة والسبعين والسبعمائة في مطلق التكثير[4]. وقيل: ليس المراد من هذا أنه لو زاد على السبعين، لكان ذلك مقبولاً، بل المراد بهذا المبالغة في عدم القبول، فقد كانت العرب تجري ذلك مجرى المثل في كلامها عند إرادة التكثير. والمعنى: أنه لن يغفر الله لهم، وإن استغفرت لهم استغفاراً بالغاً في الكثرة غاية المبالغة[5]. ويشكل على هذا التفسير قول النبي ﷺ: «إنما خيرني الله.. وسأزيد على السبعين»[6]. فظاهر هذا أن ذكر العدد مقصود، وأنه حد يخالفه حكم ما وراءه. قال في محاسن التأويل: وهو من الإشكال بمكان[7]. وأجيب: بأن النبي ﷺ خيَّل بما قال إظهاراً لغاية رحمته ورأفته على من بعث إليه. يعني: أن النبي ﷺ أراد بذلك أن يوقع في خيال السامع أنه فهم العدد المخصوص، دون التكثير، فجوَّز الإجابة بالزيادة، قصداً إلى إظهار الرأفة والرحمة[8]. ومما لا شك فيه أن النبي ﷺ علم أن الله

---

(١) أشار إلى بعضها ابن حبيب في الطب النبوي، ص١٣٢، ١٣٣.

(٢) تفسير القرآن العظيم (٢/ ٣٩٠).

(٣) محاسن التأويل (٨/ ٢٧٣).

(٤) انظر: تفسير أبي السعود إرشاد العقل السليم (٤/ ٨٧).

(٥) فتح القدير (٢/ ٣٨٧).

(٦) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب إن تستغفر لهم أو لا تستغفر لهم، ح:٤٦٧٠، انظر: الفتح (٨/ ١٨٤).

(٧) محاسن التأويل (٨/ ٢٧٤).

(٨) انظر: الكشاف (٢/ ٢٠٥).

تبارك وتعالى لن يغفر لهم بسبب كفرهم، ولو زاد على السبعين أضعافاً، وهذا يقوي القول بأن المقصود المبالغة في الاستغفار، لا حقيقة السبعين، ويضعف الجواب المذكور.

والمقصود أن النبي ﷺ إذا لم يرد العدد في حديث القُسط، ارتفع الإشكال من أصله، وأصبح معنى الحديث المبالغة في ذكر فوائد القسط، وإنما ذكر النبي ﷺ الاستعاط لمناسبة ذكر الدغر، ثم أضاف ﷺ فائدة أخرى، وهي نفعه لذات الجنب، نصحاً منه وجوداً بالخير كعادته ﷺ في ذلك دائماً. واكتفى في غيرهما بالتنبيه الذي صدر به الحديث، وفي ذلك حث للبحث في هذا العقار، والتنقيب عن منافعه الجمة، والله أعلم.

المسألة الثانية

في تفسير السعوط واللدود

السَّعوط: الدواء الذي يصب في الأنف.

تقول: أسعطت الرجل، فاستعط هو بنفسه. أي استعمل السعوط، وهو: أن يستلقي على ظهره، ويجعل بين كتفيه ما يرفعهما، لينحدر رأسه، ويقطر في أنفه الدواء، ليتمكن بذلك من الوصول إلى دماغه. ويدخل في السعوط جذب الدواء بالنفس أيضاً[(١)].

ولا يزال السعوط من وسائل الدواء الحديثة، وهو أن يوضع الدواء في الأنف، سواء كان على هيئة نقط، أو حبيبات صغيرة يشمها المريض[(٢)].

وأما اللدود، فهو من لُدَّ الرجل، فهو ملدود، ولددته، ألِدّه، وألددته أيضاً، والتد هو. واللديدان: جانبا الوادي، ومنه أُخذ اللَدود، وهو: ما يصب من الأدوية في أحد شقي الفم[(٣)]. وفسره ابن حبيب في الطب النبوي، بأنه:

---

(١) انظر: الصحاح (٣/ ١١٣١)، وغريب الحديث لابن الجوزي (١/ ٤٨٠)، وفتح الباري (١٠/ ١٥٥).

(٢) انظر: شرح الدكتور البار على ابن حبيب، ص١٣٣.

(٣) انظر: الصحاح (٢/ ٥٣٥)، وشرح مسلم (٤/ ١٩٩).

معالجة المريض، بجعل الدواء في وعاء له أنبوبة، ثم يرفع اللسان، فيصب تحته[(١)].

المسألة الثالثة

في الحديثين فوائد عديدة رأيت أن أذكر منها ثلاث، مما له تعلق بباب الأدوية، وهي:

الأولى: فيهما الإشارة إلى أنواع استخدام الأدوية، وطرق تناولها، حيث جعل النبي ﷺ للعذرة السعوط، ولذات الجنب اللدود.

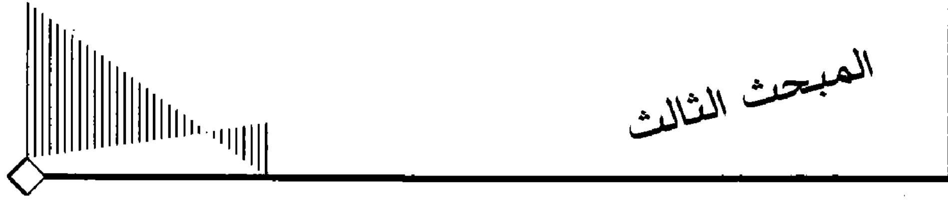
الثانية: فيهما عناية الشرع بأمر الدواء، وإرشاده إلى أنواع منه على وجه الجملة أحياناً، وعلى وجه التفصيل أحياناً أخرى.

الثالثة: فيهما العدول عن الدواء المشتمل على مخاطر إلى السالم منها، دل على هذا قوله ﷺ: «علام تدغرن أولادكن.. عليكن بهذا العود»، فنهى عن التداوي بالدغر لضرره، وأرشد إلى بديل آمن، وهو العود، وهذا من قواعد الطب الحديث، أيضاً.



---

(١) الطب النبوي لابن حبيب، ص١٣٣.



الكمأة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بالكمأة.

المطلب الثاني: ذكر النص الوارد فيها.

المطلب الثالث: منافع الكمأة.

⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖

المطلب الأول

التعريف بالكَمْأة

الكَمأة بفتح الكاف، وسكون الميم، وفتح الهمزة. وهي جمع، والواحدة كمء، والاثنتان كمآن، والثلاث أكمؤ، وإذا كثرت فهي الكمأة[1].

والكمأة: نبات لا ورق له، ولا ساق، ولا زهر، ولا ثمر، وإنما هو كالفُطْر، مدحرج الشكل كالكرة، ومنه صغير، وكبير، وأحمر، وأبيض، وأسود، وأنواعه كثيرة. ومن جملة أنواعه الفطر. قاله في حديقة الأزهار[2].

---

(١) هذا قول الجوهري في الصحاح (١/ ٧٠)، والأزهري في تهذيب اللغة (١٠/ ٤٠٨)، وابن منظور في لسان العرب (١/ ١٤٨)، وابن الأثير في النهاية (٤/ ١٩٩). وصاحب المحكم (٧/ ٧٤)، ونسبه إلى أهل اللغة خلافاً لسيبويه فقال: إنها ليست بجمع، وإنما هي اسم جمع. وقيل بل الكمأة واحدة الكمء، انظر: الكتاب لسيبويه (٣/ ٦٢٤)، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس (٥/ ١٣٧)، والقاموس المحيط، ص٦٤، وفتح الباري (١٠/ ١٧٣).

(٢) حديقة الأزهار، ص١٤٤. وانظر: غريب الحديث للحربي (٢/ ٤٨٥)، وفتح الباري (١٠/ ١٧٣)، وقاموس التداوي بالغذاء والنبات، لأحمد قدامة، ص٦٠٢ ـ ٦٠٤، وشرح البار على ابن حبيب ص٧٣ ـ ٨٥.

وقال ابن القيم: تكون في الأرض من غير أن تزرع، وسميت كمأة لاستتارها، وهي مما يوجد في الربيع، ويؤكل نِيئاً، ومطبوخاً، وهي من أطعمة البوادي، وتكثر بأرض العرب، وأجودها ما كانت أرضه رملية قليلة الماء[1].

المطلب الثاني

ذكر النص الوارد فيها

ثبت عن النبي ﷺ في الصحيحين وغيرهما، أنه قال: «الكمأة من المن، وماؤها شفاء للعين»، في غير ما حديث[2].

وفي هذا الحديث مسألتان:

المسألة الأولى

معنى كونها من المن

اختُلِف في قوله ﷺ: «الكمأة من المن»، فقيل المن هو الذي أنزله الله على بني إسرائيل، وهو الطل الذي يسقط على الشجر، فيجمع ويؤكل حلواً. وكون الكمأة منه يعني مثله، شبهت به لأنه كان ينزل على بني إسرائيل عفواً بلا

---

(١) زاد المعاد (٤/ ٣٦٠).

(٢) منها حديث سعيد بن زيد ﷺ باللفظ المذكور أعلاه. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب المن شفاء للعين، ح:٥٧٠٨، انظر: الفتح (١٠/ ١٧٢). وأخرجه مسلم في صحيحه (٣/ ١٦١٩ ـ ١٦٢٠)، كتاب الأشربة، باب فضل الكمأة ومداواة العين بها، ح:٢٠٤٩، باللفظ نفسه. وزاد في رواية: «من المن الذي أنزل الله تبارك وتعالى على بني إسرائيل»، وفي أخرى «على موسى». وأخرجه أحمد في المسند (١/ ١٨٨). وأخرجه الترمذي في جامعه (٤/ ٤٠١)، كتاب الطب، باب ما جاء في الكمأة والعجوة، ح:٢٠٦٧، وابن ماجه (٢/ ١١٤٣)، كتاب الطب، باب الكمأة والعجوة، ح:٣٤٥٤.

ومنها حديث أبي هريرة ﷺ باللفظ نفسه، وفيه ذكر العجوة في أوله. أخرجه الترمذي في الموضع السابق من جامعه، ح:٢٠٦٦. وفي رواية عنده: أن ناساً من أصحاب النبي ﷺ قالوا: الكمأة جدري الأرض، فذكره النبي ﷺ جواباً عليهم. وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن. وأخرجه أحمد في مواضع من المسند منه (٢/ ٣٠١). وابن ماجه بنحوه في الموضع السابق، ح:٣٤٥٥.

ومنها حديث جابر وأبي سعيد ﷺ، باللفظ نفسه، مع زيادة في آخره. أخرجه أحمد (٣/ ٤٨)، وابن ماجه في المصدر السابق ح:٣٤٥٣.

علاج منهم، والكمأة كذلك تنبت في باطن الأرض عفواً من غير تكلف ببذر ولا سقي، فقوله ﷺ: «من المن»، أي من العفو، مثل المن الذي أنزل على بني إسرائيل، لا أنها منه حقيقة. وهذا القول خلاف ظاهر الحديث، ولو أراد النبي ﷺ ذلك لقال مثل المن، ولم يقل من المن الذي أنزل على بني إسرائيل، وهو الذي قد أوتي جوامع الكلم.

وقيل: بل الكمأة من المن الذي أنزل على بني إسرائيل حقيقة، ولكن ذلك المن ليس هو ما يسقط على الشجر فحسب، بل كان أنواعاً منّ الله عليهم بها، من النبات الذي يوجد عفواً، ومن الطير التي تسقط عليهم بغير اصطياد، ومن الطل الذي يسقط على الشجر. فالمن مصدر بمعنى المفعول، أي ممنون به، إذ لما لم يكن للعبد فيه شائبة، كان مناً محضاً، وإن كانت جميع نعم الله على عبيده مناً منه عليهم، لكن خُص هذا باسم المن لكونه لا صنع فيه لأحد[1]. وهذا القول هو الصواب، كما هو ظاهر.

المسألة الثانية

معنى كونها شفاء للعين

اختُلِف في قوله ﷺ: «ماؤها شفاء للعين»، على قولين:

القول الأول: المراد بمائها الماء الذي تنبت به، فإنه أول مطر يقع على الأرض. فتكون الإضافة هنا إضافة اقتران، لا إضافة جزء. قال ابن القيم: وهذا أضعف الوجوه.اهـ. **قلت**: بل هو قول باطل، لا يصلح أن يفسر به كلام رسول الله ﷺ، أصلاً.

القول الثاني: المراد ماؤها الذي يعصر منها، وفي كيفية كونه شفاء للعين وجهان لأهل العلم:

أحدهما: أنه دواء مع غيره، فلا يستعمل صرفاً، بل يخلط مع الأدوية التي تعالج بها العين، قاله أبو عبيد[2]، وقواه ابن الجوزي[3] بما وقع لبعض

---

(١) انظر: غريب الحديث لأبي عبيد (١/ ٣٨٨)، وعارضة الأحوذي لابن العربي (٨/ ٢٢٦)، وزاد المعاد (٤/ ٣٦١)، وفتح الباري (١٠/ ١٧٣).

(٢) غريب الحديث (١/ ٣٨٨).

(٣) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي، ينتهي نسبه إلى=

من استخدمها صرفاً ، فهاجت عينه، ورمد، وآخر اكتحل بمائها صرفاً، فذهبت عينه[١]. بل حكى ابن الجوزي الاتفاق على عدم استخدام مائها صرفاً، وهو متعقب بما سيأتي.

والوجه الثاني: يستعمل ماؤها صرفاً، ولا مانع من استخدامه مع غيره أيضاً. يؤيد هذا ما أخرجه الترمذي عن قتادة[٢] قال: حُدِّثت أن أبا هريرة ﷺ قال: أخذت ثلاثة أكمؤ، أو خمساً، أو سبعاً، فعصرتهن، فجعلت ماءهن في قارورة، فكحلت به جارية لي فبرأت[٣].

ولهذا قال ابن حبيب: تعصر وهي رطبة، ثم يرفع عصيرها، ويكتحل به من اشتكى عينه من الرمد وغيره. فوصفها مفردة[٤]. وقال ابن العربي: والصحيح أنه ينفع بصورته في حال، وبإضافته في أخرى، وقد جُرب ذلك فوجد صحيحاً[٥]. وقال النووي: الصواب أن ماءها شفاء للعين مطلقاً، فيعصر ماؤها، فيجعل في العين منه، قال: وقد رأيت أنا وغيري من في زماننا من كان أعمى، وذهب بصره حقيقة، فكحل عينه بماء الكمأة مجرداً، فشفي وعاد إليه بصره[٦].

= أبي بكر الصديق ﷺ، البغدادي الحنبلي الواعظ، صاحب التصانيف، ولد سنة ٥٠٩هـ، أو ٥١٠هـ، من تصانيفه: زاد المسير، والموضوعات، وصفة الصفوة وغيرها كثير جداً، توفي سنة ٥٩٧هـ. انظر: ذيل طبقات الحنابلة (٣/ ٣٩٩)، وسير أعلام النبلاء (٢١/ ٣٦٥).

(١) حكى الأولى إبراهيم الحربي عن صالح وعبد الله ابني الإمام أحمد، كما قال ابن الجوزي. وحكى الثانية عن شيخه أبي بكر ابن عبد الباقي. ذكره في فتح الباري (١٠/ ١٧٤).

(٢) قتادة بن دعامة، أبو الخطاب السدوسي البصري الضرير الأكمه، وسدوس هو ابن شيبان بن ذُهل بن ثعلبة، من بكر بن وائل. ولد سنة ٦٠هـ، كان من أوعية العلم، وكان يرى القدر، ومع هذا ما توقف أحد في صدقه، توفي سنة ١١٧هـ. انظر: السير (٥/ ٢٦٩).

(٣) أخرجه الترمذي في جامعه (٤/ ٤٠١)، بسند صحيح إلى قتادة، كما قاله ابن حجر في الفتح (١٠/ ١٥٧).

(٤) الطب النبوي، ص٦٩.

(٥) عارضة الأحوذي (٨/ ٢٢٦).

(٦) شرح مسلم (١٤/ ٥)، قال النووي: وهو الشيخ العدل الأمين الكمال بن عبد الدمشقي. قال ابن حجر في الفتح (١٠/ ١٧٥): هو كمال الدين بن عبد العزيز بن عبد المنعم ابن=

وهذا الوجه من القول الثاني هو الصحيح، أعني أن ماء الكماة شفاء للعين بمفرده، وعلى هذا دل ظاهر النص، وأقوال الأطباء. ولا يشكل على ذلك ما يحصل بسببها من ضرر أحياناً، كما ذكر ابن الجوزي. لأن هذا لأسباب خارجة. قال ابن القيم بعد أن ذكر منافع الكمأة: فإن قلت: فإن كان هذا شأن الكمأة، فما بال هذا الضرر فيها، ومن أين أتاها ذلك؟ فاعلم أن الله سبحانه أتقن كل شيء صنعه، وأحسن كل شيء خلقه، فهو عند مبدأ خلقه سليم من الآفات والعلل، تام المنفعة لما هُيء وخلق له، وإنما تعرض الآفات بعد ذلك بأمور أخر؛ من مجاورة، أو امتزاج واختلاط، أو أسباب أخر تقتضي فساده، فلو ترك على خلقته الأصلية، من غير تعلق الفساد به، لم يفسد(١).

وحاصل هذا أن ماء الكمأة شفاء للعين، كما أخبر به الصادق المصدوق ﷺ، ولكنه كغيره من الأدوية يشترط في نفعه توفر الأسباب، وانتفاء الموانع، بل لا بد أيضاً من التأكد من نوع الكمأة، فمن أنواع الفطور، ما يشتبه بها، وهو سام قاتل، ولعل بعض الناس يشتبه عليه ذلك، فيأخذ بعض الأنواع السامة فيحدث له الضرر. فمن استخدم الكمأة التي أخبر عنها النبي ﷺ، ولم تكن في جسمه علة تمنع انتفاعه بها، ولا غير ذلك من الأسباب، ولا هو تسبب في إفساد الكمأة بطريقه، من كان كذلك، حصل له الشفاء قطعاً، لخبر الذي لا ينطق عن الهوى، ولا يمكن أن يتخلَّف أثرها، والحال ما ذكر، فإن كان ثم مانع يمنع من تأثيرها مما أشرت إليه، لا ينسب الضرر، أو عدم النفع لها، بل حينئذ يقال له صدق رسول الله ﷺ، وكذبت عينك.

المطلب الثالث

منافع الكمأة

اقتصر ما ذكره الأقدمون من الأطباء، في فوائد الكمأة، على ما ورد به النص، فقالوا: ماؤها أصلح الأدوية للعين، يقوي أجفانها، ويزيد الروح

= الخضر، يعرف بابن عبد من غير إضافة، الحارثي الدمشقي. سمع من جماعة من شيوخ شيوخنا، عاش ٨٣ سنة، ومات سنة ٦٧٢هـ، قبل النووي بأربع سنين.

(١) زاد المعاد (٤/ ٣٦٢).

الباصرة حدة. وهذا إجماع بينهم. ولم يذكروا لها فوائد أخرى، بل قالوا إنها كثيرة المضار، قال بعضهم: وفي تخصيص النبي ﷺ لمائها، دون غيره من أجزائها تنبيه على ذلك[1].

ويرى بعض الأطباء المعاصرين أن هذا التعميم في شأن الكمأة غير صحيح. بل الكمأة أنواع، منها ما هو نافع ومفيد، ومنها ما هو ضار وقاتل، وأن الأقدمين قد حصل عندهم خلط بين الأضرار الناجمة عن بعض الأنواع السامة، سمية خفيفة، ونسبوها إلى جميع أنواع الكمأة، فأخطؤوا في ذلك، فإن الكمأة غير السامة تؤكل، ولها طعم لذيذ، وهي مغذية، وغنية بالأملاح، والبروتين، (وفيتامين أ)، ولا ضرر فيها. بينما منها أنواع سامة، منها صنف قاتل يضرب لونه إلى الحمرة، يسبب التسمم الشديد، وبعضه قد ينتهي تسممه بالوفاة، بعد إصابة آكله بفشل أهم الأعضاء، كالكبد والكلى. ولهذا حذر منه بعض الأقدمين[2]. ووجد الباحثون الآن أن آثار التسمم في هذا النوع ناتجة عن احتوائه لمادة أسموها (المسكارين). اهـ[3].

لكن ينظر هل هذا النوع الذي يؤكل ويغذي هو عينه الذي يستخدم ماؤه لعلاج العيون؟ فإن كان كذلك، صح الاعتراض على القدماء في تعميمهم المذكور، وإن كان غيره، فلعلهم أرادوا هذا النوع الذي تداوى به العيون، وأنه لا نفع فيه غير ذلك، وربما أيدوا ذلك بالحديث: «وماؤها شفاء للعين»، فإن مفهومه يدل على أن غير مائها لا شفاء فيه، كما يدل على أن الشفاء الذي في مائها للعين فقط.

وقد يقال لكن أول الحديث ينبه على عكس ذلك المفهوم، أعني قوله ﷺ: «الكمأة من المن»، ومقتضى ذلك كثرة منافعها، لأن هذا شأن ما امتن الله به على عباده، وهو أكرم الأكرمين.

---

(١) انظر: في هذا: القانون لابن سينا (١/ ٣٤٣)، والموجز لابن النفيس، ص١٠٠، ونور العيون لابن طرخان الحموي، ص٥٩٦، والطب النبوي للبغدادي، ص١٤٨، وحديقة الأزهار للغساني، ص١٤٤.

(٢) انظر: زاد المعاد (٤/ ٣٦١)، وفتح الباري (١٠/ ١٧٣).

(٣) انظر: شرح الدكتور البار على ابن حبيب، ص٨٠، وكتاب الغذاء لا الدواء، للدكتور صبري القباني، ص٢٦١، ٢٦٢.

ولم تحظ الكمأة بالدراسة الكافية، للاستفادة منها في علاج العيون، فربما وجدوا فيها بديلاً نافعاً، لمحاليل العيون الحالية، والتي بعضها شديد الضرر، ولربما وجدوا لها فوائد أخرى. وقد قام أحد الباحثين بتجربة قاصرة على الكمأة، وجاءت نتائج بحثه ضعيفة جداً، حيث لم يُجدِ ماء الكمأة في علاج حالات الساد (الماء الأبيض)، ولم تظهر له أي استجابة لدى المصابين، وحين استخدمه مضافاً إلى غيره من العقاقير، في علاج مرض (التراخوما)، تبين أنه قلل بدرجة واضحة وملحوظة، من حدوث التليف في مكان الإصابة بالعين[(١)].

ولا شك أن هذه التجربة بداية لعمل هام، ولكنها قاصرة جداً من وجوه عديدة، ومن أبرز أسباب ضعف نتائجها، الخطأ في استخدام ماء الكمأة، حيث لم يستخلص مباشرة قبل الشروع في التجربة، وإنما استخلص، ثم جُفِّف، وتم تحويله إلى مسحوق للاحتفاظ به مدة طويلة، وكان مكان الاستخلاص غير مكان التجفيف، مما استدعى نقله، وتعريضه لما قد يفقده خواصه، وعند إرادة استخدام المسحوق تمت إذابته في ماء مقطر، لأجل أن تصل درجة تركيزه إلى مستوى ماء الكمأة الطبيعي. فينبغي أن تعاد التجربة، ويستخدم فيها ماء الكمأة مباشرة، دون تجفيفه، ثم تحويله، لأن هذا يفقده خواصه وفوائده[(٢)].

وكيفما كانت نتائج التجارب الحديثة، فإن المقطوع به أن ماء الكمأة شفاء للعين، وبهذا اليقين يستدل على خطأ التجارب التي تصل إلى غير ذلك. وينبغي إجراء تجارب أوسع، ودراسة أشمل، وتحري الدقة في ذلك، واستخدام ماء الكمأة الجديد، وحينها ستظهر لهم الفوائد جلية، والله أعلم.



---

(١) قام بالتجربة د. المعتز المرزوقي، ونشر بحثه ذلك في أعمال مؤتمر الطب الإسلامي الأول، ١٤٠١هـ (١/٤١٢ ـ ٤١٧) من أبحاث المؤتمر، بواسطة د. البار في شرحه للطب النبوي لابن حبيب، ص٨٤.

(٢) المصدر السابق.

المبحث الرابع

الصَّبِر

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالصبر وفوائده الطبية.

المطلب الثاني: بعض النصوص فيه.

⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖

المطلب الأول

التعريف بالصبر وفوائده الطبية

أولاً: التعريف به:

الصبِر بكسر الباء، ولا يسكن إلا في ضرورة الشعر، قاله في الصحاح. وقال بعضهم: بل يجوز كسر الباء، وتسكينها. وقيل فيه ثلاث لغات: فتح الصاد، وكسر الباء. ويجوز سكون الباء، مع فتح الصاد، وكسرها. وقالوا في تعريفه: إنه عصارة شجر مر(١).

قال الغساني: هو نبات أرض الهند، وسُقُطرى(٢)، واليمن،

(١) الصحاح (٢/٧٠٧)، والقاموس، ص٥٤١، والمصباح المنير (١/ ٢٣١).

(٢) بضم أوله، وثانيه، وألف مقصورة، وقد تكتب بالمد (سقطراء)، وأحياناً بتاء مربوطة (سقطرة). وفي دائرة المعارف البريطانية أن سقطرة مأخوذ من الاسم الهندي القديم (دفبيا سقطرا)، (dvpia sakhadara)، وتعني الجزيرة السعيدة. تقع هذه الجزيرة في المحيط الهندي، جنوب شرق عدن، وهي تتبع لمحافظة عدن منذ عام ١٨٨٦م. وتبعد نحو ١٥٠ ميلا من عسير. انظر: معجم البلدان (٣/٢٢٧)، ودائرة المعارف البريطانية. وللمزيد من التعرف على هذه الجزيرة انظر: كتاب الصبر والثفاء، للدكتور البار، ص٧٦ ـ ٨٨.

وعُمَان[1] . وقال بعض من رأى نباته: ورقه كورق السوسن[2] الأبيض، إلا أن ورق الصبر أطول، عليها رطوبة تَدبَق[3] باليد، وهي غلاظ مِتان، منحنية إلى خلف، مُشَرَّفة كتشريف المِنشَر[4]، في كل ورقة شيء يشبه الشوك، ثقيلة الرائحة، مرة المذاق، كثيرة الرطوبة، إذا شُقّ الورق رأيت لها لزوجة بيضاء.

وعصارة الصبر ثلاثة أنواع: ياقوتي، وكبدي، وأسود. وأجود هذه الأنواع الياقوتي الذي تعلوه صفرة، ثم الكبدي الملمَّع بصفرة، الهش السهل الفرك، الخفيف، الكثير المرارة، اللزّاق الطيب الرائحة، وما كان على غير هذه الصفة رديء لا خير فيه[5]. وقال غيره: هو ثلاثة أنواع: السقطري، والعربي، والسِّمِنجاني[6]. فالسقطري تعلوه صفرة شديدة كالزعفران، وإذا استقبلته بنفس حار من فيك خلت أن فيه ضرباً من رائحة المُر[7]، وهو سريع التفرُّك[8]، وله بريق وبصيص، قريب من بصيص الصمغ العربي، فهذا هو المختار، الذي ينبغي أن يستعمل. وأما العربي فهو دونه في الصفرة، والرزانة[9]، والبصيص، والبريق، وقوته أضعف من قوة السقطري بكثير. وأما

(١) المراد سلطنة عمان.

(٢) من جنس البصل، والاسم أعجمي، وأنواعه كثيرة: منه الأبيض، والأحمر، والأزرق، والأصفر، ومنه بستاني، يتخذ في الجنات والعِراص، والبساتين، لحسن منظره وبهائه، له بصلة بيضاء ذات طبقات مركبة بعضها فوق بعض، صنوبرية الشكل بيضاء. انظر: حديقة الأزهار، للغساني، ص٢٧١.

(٣) من دبِق، يدبَق، من باب فرح: ضري به فلم يفارقه. ومنه الدِّبْق: شيء يلتزق كالغراء. انظر: الصحاح (٤/ ١٤٧٣)، والقاموس، ص١١٣٨.

(٤) لعله يعني أن لها أسناناً كأسنان المنشار. (٥) حديقة الأزهار، ص١٩٥.

(٦) سمِنْجان، بكسر أوله وثانيه، ونون ساكنة: بلدة من طخارستان، في شمال شرق أفغانستان، وراء بلخ التي اندثرت، وقامت قريباً منها مدينة مزار شريف. انظر: معجم البلدان (٣/ ٢٥٢).

(٧) صمغ شجرة باليمن، وقيل بجزيرة سقطرى، يترك حتى يجمد، ثم يستعمل، وهو اسم جنس مفرده مرة، معروف عندنا بفاس عند الصيادلة وغيرهم. قاله الغساني في حديقة الأزهار، ص١٧٦.

(٨) التفرك: التكسر. انظر: القاموس، ص١٢٢٧.

(٩) لعله يعني الثقل، إذ من معاني الرزين الثقيل.

السمنجاني، فرديء جداً، منتن الرائحة عديم البصيص، وليست له صفرة، واجتنابه أصلح من استعماله[1].

ويطلق على الصبر اسم (أُلوَّة)، وقد انتقل هذا الاسم إلى اللغة اللاتينية، ومنه إلى اللغات الأوربية، فهو في اللغة الإنجليزية (aloe)، وفي اللغة الفرنسية (aloes de socotora)، وبلغة الطب العالمية الألوة الحقيقية (aloe vera)[2]. قلت: وليس هناك ما يدل على أن هذه الكلمة (aloe) هي الكلمة العربية (أُلوَّة)[3]. ولم يذكره من اطلعت عليه من المصنفات العربية، بل يبدو أن هذا فقط من توافق الألفاظ. وهذا كثير في اللغات، يتفق اللفظ، ويختلف المعنى اختلافاً بعيداً.

ثانياً: فوائده الطبية:

وقد ذكر الأطباء للصبر فوائد عديدة، ونقل ذلك عنهم شراح السنة. من أبرز هذه المنافع نفعه في أمراض العيون، والبشرة، فقالوا إنه ضماد نافع لأمراض العيون، وطلاء مفيد للبشرة[4]. وقد أشارت السنة لمنافعه الطبية إشارة واضحة، كما سيأتي في المطلب التالي.

وأكدت الأبحاث الحديثة أن الصبر مفيد جداً في علاج كثير من

---

(١) الجامع لمفردات الأدوية، لابن البيطار (٣/ ١٠٥).

(٢) الدكتور البار في كتاب الصبر والثفاء، ص٧٢، ٧١.

(٣) ألوة بضم الهمزة وفتحها، مع تشديد الواو، لغتان ذكرهما في الصحاح (٦/ ٢٢٧١). وقال: هو العود الذي يتبخر به. قلت: ومنه قوله ﷺ في وصف أول زمرة تدخل الجنة: «ومجامرهم الألوة»، كما في صحيح البخاري، انظره مع الفتح (٦/ ٣٦٧).

(٤) قالوا: إنه مسهل، منق للمعدة، بل هو أبلغ دواء لمن تعرض له في معدته علل من جنس المرار، حتى قالوا يبرئ كثيراً في يوم واحد. ومن فوائده أنه يساعد في علاج الجراح والخراجات، ويفيد في البواسير، والصداع، وحكة العين والمآقي، ويطرد الرياح، ويجلو الفؤاد، وينفع في أوجاع المفاصل، والأدواء الحادثة في الفم والعينين والمنخرين، وذكروا غير ذلك.

انظر: القانون (١/ ٤١٥)، وحديقة الأزهار، ص١٨٥، والجامع لابن البيطار (٣/ ١٠٤ ـ ١٠٨)، وانظر: الطب النبوي للبغدادي، ص١٣٢، وزاد المعاد (٤/ ٣٣٤).

الأمراض، من بينها أمراض العيون، والأمراض الجلدية[1].

المطلب الثاني

بعض النصوص فيه

ورد في السنة النبوية ما يشير إلى نفع الصبر في بعض العلل، اخترت من ذلك حديثين:

الحديث الأول: عن نُبَيه بن وهب[2] قال: خرجنا مع أبان بن عثمان[3]

---

(١) ثبت لدى الأطباء حديثاً أن الصبر مفيد في معالجة الالتهابات الجلدية الناتجة عن التعرض للأشعة العلاجية، وفي معالجة القروح الجلدية، وسرعة التئامها، وقروح القرنية، وله أثر جيد في إزالة البثور. ومن جانب آخر أثبتت الأبحاث جدوى الصبر في وقاية المعدة من القرحة، عن طريق تقليل إفراز حامض المعدة، وأثره في إفراز كمية كبيرة من المواد المخاطية لتهييجه لغشاء المعدة. كما ثبت أن الصبر له مفعول مسهل للأمعاء. وأن عصيره يمنع من نمو البكتريا الضارة بالإنسان، لما له من أثر قاتل للبكتريا والفطريات الممرضة. هذا بالإضافة إلى أثر الصبر الطيب على البشرة مما جعله يدخل في مستحضرات التجميل. وقد أدت هذه الأبحاث إلى اكتشاف خاصية هامة جداً، وهي أثر الصبر في إيقاف نمو الخلايا السرطانية، وتثبيط المناعة، مما يفتح مجالاً في المستقبل القريب لاستخدام الصبر في معالجة السرطان. وفي تثبيط المناعة في حالات غرس الأعضاء، والحالات التي تعاني من فرط النظام المناعي المؤدي إلى أمراض مناعية خطيرة.

هناك عدة أبحاث، وتجارب أجريت في هذا العصر عن الصبر، ونشرت باللغات الأعجمية، منها مقال لدكتور يدعى (ألين ناتو)، نشرته مجلة (كوتيس) الأمريكية الطبية عام ١٩٨٦م. ومقال لدكتور آخر يدعى (أنتون هاج) نشرته مجلة (الفارماكولوجي) ١٩٨٠م، وغير هذا كثير. بواسطة كتاب الصبر والثفاء، ص١١٧ ـ ١٢٤، للدكتور البار.

(٢) نُبيه بن وهب بن عثمان بن أبي طلحة بن عبد العزى القرشي العبدري الحجَبي، توفي في فتنة الوليد بن يزيد، وهو ثقة قليل الحديث. انظر: تهذيب الأسماء واللغات (٢/ ١٢٤)، والتاريخ الكبير (٨/ ١٢٣)، والجرح والتعديل (٨/ ٤٩١).

(٣) أبو سعد أبان بن أمير المؤمنين عثمان بن عفان القرشي الأموي المدني، التابعي الكبير، عده بعضهم من فقهاء المدينة، توفي بالمدينة سنة ١٠٥هـ. تهذيب الأسماء (١/ ١٩٧)، وسير أعلام النبلاء (٤/ ٣٥١)، والبداية والنهاية (٩/ ٢٤٣).

حتى إذا كنّا بملل[١]. اشتكى عمر بن عبيد الله[٢] عينيه، فلما كنّا بالروحاء[٣]، اشتد وجعه فأرسل إلى أبان بن عثمان يسأله، فأرسل إليه أن أضمدهما[٤] بالصبر، فإنّ عثمان ﷺ حدث عن رسول الله ﷺ في الرجل إذا اشتكى عينيه، وهو محرم، ضمدها بالصبر. وفي رواية أن عمر بن عبيد الله بن معمر رمدت[٥] عينه فأراد أن يكحلها، فنهاه أبان بن عثمان، وأمره أن يضمدها بالصبر. وحدث عن عثمان بن عفان عن النبي ﷺ أنه فعل ذلك. أخرجه مسلم[٦].

---

(١) بفتح الميم موضع على ثمانية وعشرين ميلاً من المدينة، وقيل: اثنان وعشرون، حكاهما القاضي عياض في المشارق. انظر: شرح النووي (٨/ ١٢٤).

(٢) لم أقف على ترجمته.

(٣) الروحاء موضع من عمل الفرع على نحو أربعين ميلاً من المدينة، وقيل: ستاً وثلاثين. انظر: المغانم المطابة، ص١٦٠، ووفاء الوفا (٤/ ١٢٢٢). قلت: وهي بليدة معروفة الآن على نحو ثمانين كيلاً من المدينة في طريق الذاهب إلى ينبع.

(٤) ضمَد الجُرح يضمِده، ويضمُده، من بابي ضرب ونصر، ضمداً بالإسكان، وضمّده أيضاً بالتشديد، يضمِّده، أي شده بالضمادة، وهي العصابة.
والتضميد بالصبر جعله على العين ودواؤها به. وهو توسع في الاستعمال، إذ أصل الضمد: شد الجرح بخرقة ونحوها، ثم قيل لوضع الدواء على الجرح وغيره، ضماد، وتضميد، ولهذا قال في شرح مسلم: معناه اللطخ، أي تلطيخ العين المصابة بالصبر. والمراد تلطيخ الأجفان، لا داخل العينين، نبه عليه البعلي. وقال د. محمد علي البار: هذه نقطة مهمة لم أر من أولاها حقها ممن شرح هذا الحديث، أو كتب في الطب النبوي غير الإمام البعلي، فقد تنبه إلى أن استخدام الصبر، إنما يكون للجفن فقط، ولا يوضع الصبر داخل العين، بل هو ضماد في الخارج على الجفن المنتفخة فقط. قلت قد يكون عدم تنبيههم على ذلك سببه أنّ لفظ الحديث ظاهر فيما نبّه عليه البعلي، لأنّ الضماد إنما يكون من الخارج. انظر: الصحاح (٢/ ٥٠١)، والقاموس ص٣٧٧، وغريب الحديث لابن الجوزي (٢/ ١٨)، وشرح مسلم (٨/ ١٢٤). وحاشية السيوطي على النسائي (٥/ ١٥٦). والصبر والثفاء، د. محمد علي البار ص٢٩.

(٥) رمِد الرجل يرمَد رمَداً، من باب تعب: هاجت عينه. فهو رمِد وأرمد، والمرأة رمِدة، ورمداء. وأرمد الله عينه، فهي رمدة. الصحاح (٢/ ٤٧٨)، والمصباح المنير (١/ ٢٣٨).

(٦) صحيح مسلم (٢/ ٧٦٣)، كتاب الحج، باب مداواة المحرم عينيه، ح:١٠٢٤. وأخرجه أبو داود في كتاب المناسك (٢/ ٤١٩)، باب يكتحل المحرم، ح:١٨٣٩، ١٨٣٨، بإسنادين على شرط مسلم. وأخرجه النسائي في كتاب المناسك، باب الكحل=

الحديث الثاني: عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: دخل عليّ رسول الله ﷺ، حين توفي أبو سلمة، وقد جعلت على عينّي صبراً، فقال: «ما هذا يا أم سلمة؟»، فقلت: إنما هو صبر يا رسول الله، ليس فيه طيب، فقال: «إنه يَشُبُّ[1] الوجه، فلا تجعليه إلا بالليل، وتنزعينه بالنهار، ولا تمتشطي بالطيب، ولا بالحناء، فإنه خضاب». قالت: فبأي شيء أمتشط يا رسول الله؟ قال: «بالسدر تغلفين[2] به رأسكِ». أخرجه أبو داود والنسائي، وفي أوله قصة[3].

= للمحرم، ح:٢٧١٠ بإسناد أبي داود الأول عدا قتيبة بن سعيد، وهو ثقة ثبت. وأخرجه الترمذي في كتاب الحج (٣/٢٧٨)، باب ما جاء في المحرم يشتكي عينيه فيضمدهما بالصبر، ح:٩٥٢.
وقال: هذا حديث حسن صحيح. وانظر: التقريب ص٤٥٤.

(١) شبّ النار، والحرب، يشبها شباً، وشُبوبا: أوقدها. ويقال: شعرها يشب لونها، أي يظهره ويحسنه، هذا في أصل اللغة، كما في الصحاح (١/١٥١). وقال الخطابي، وابن الجوزي: يشب الوجه أي يوقد اللون، ويلونه. بمعنى يجعله حسناً وضيئاً متقداً. انظر: معالم السنن مع أبي داود، (٢/٧٢٧)، وغريب الحديث لابن الجوزي (١/٥١٥).

(٢) من التغليف، أي تغطين به رأسك، تجعلينه له كالغلاف، والمراد تكثرين منه على شعرك. انظر: حاشية السندي على النسائي (٦/٥١٥).

(٣) فيه قصة عن أم حكيم بنت أسيد، عن أمها، أن زوجها توفي، وكانت تشتكي عينيها، فتكتحل بالجلاء، قال أحمد بن صالح شيخ أبي داود في إسناد الحديث، الصواب بكحل الجلاء، فأرسلت مولاة لها إلى أم سلمة، فسألتها عن كحل الجلاء، فقالت: لا تكتحلي به، إلا من أمر لا بد منه، يشتد عليك، فتكتحلين بالليل، وتمسحينه بالنهار، قالت: دخل علي رسول الله ﷺ، الحديث.
أخرجه أبو داود (٢/٧٢٧)، كتاب الطلاق، باب فيما تجتنبه المعتدة في عدتها، ح:٢٣٠٢. عن أحمد بن صالح، عن ابن وهب، عن مخرمة عن أبيه، عن المغيرة ابن الضحاك، عن أم حكيم بنت أسيد، عن أمها عن مولاة لها. وأخرجه النسائي (٦/ ٥١٥)، كتاب الطلاق، باب الرخصة للحادة أن تمتشط بالسدر، ح:٣٥٣٩. بإسناد أبي داود ما عدا شيخه فيه، وهو أحمد بن عمرو بن السرح. ومخرمة صدوق، وفي سماعه من أبيه خلف، والمغيرة بن الضحاك مقبول، وأم حكيم، وأمها، ومولاتها مجهولات. انظر: التقريب، ص:٥٤٣، ٥٢٣، ٥٧٦، ٧٦٤. والحديث رواه مالك بلاغاً، في الموطأ، ص٣٢٠، ح:١٢٧٠، باب ما جاء في الإحداد. وعنه الشافعي في=

= الأم (٥/ ٢٣١).
وقال البيهقي في سننه (٧/ ٤٤٠)، بعد أن ذكر أن إسناده منقطع، قال: وروينا بإسناد موصول، فذكره من طريق أبي داود بالإسناد السابق. قال ابن الملقن: ولعله يرى سماع مخرمة من أبيه، وفيه خلف.
وفي التمهيد (٢٤/ ٣٦٢) قال ابن عبد البر: وهذا الحديث معروف عن أم سلمة، من حديث بكير بن الأشج. وقال ابن القيم في الزاد (٥/ ٧٠٣): ذكر أبو عمر في التمهيد له طرقاً، يشد بعضها بعضاً، ويكفي احتجاج مالك به، وأدخله أهل السنن في كتبهم، واحتج به الأئمة، وأقل درجاته أن يكون حسناً. وأعله المنذري في مختصر أبي داود (٣/ ٢٠٢) بجهالة أم أم حكيم. وقال عبد الحق الإشبيلي في الأحكام الوسطى (٣/ ٢٢٣): ليس لهذا الحديث إسناد يعرف، والله أعلم، لأنه عن أم حكيم بنت أسيد، عن أمها، عن مولاة لها.
قال ابن حجر في التلخيص (٣/ ٢٦٧): وأعل بما في الصحيحين عن زينب بنت أم سلمة قالت سمعت أُم سلمة تقول، وذكر حديث منع المعتدة من الكحل، ولكنه في بلوغ المرام، ص٢٣٦، حسّن إسناده، مع أنه قال في التقريب عن المغيرة مقبول، وعن أم حكيم لا يعرف حالها، وقال: لا أعرف أمها. والحديث ضعفه الألباني في ضعيف أبي داود، ص٢٩٩، ح:٥٠٢، وضعيف النسائي، ص١٢٦، ح:٢٣٠.

المبحث الخامس

العجوة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بالعجوة.

المطلب الثاني: النصوص فيها.

المطلب الثالث: العجوة التي فيها الدواء.

⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖

المطلب الأول

التعريف بالعجوة

العجوة ضرب من أجود التمر بالمدينة، ونخلتها تسمى لينة، قاله صاحب الصحاح. وقيل العجوة التي بالمدينة هي الصيحانية. وقيل ضرب من التمر، أكبر من الصيحاني، يضرب إلى السواد. وقيل العجوة النخلة، قاله الخطابي. وقيل: هي تمر بالمدينة، غرسه النبي ﷺ[1].

قلت: والعجوة معروفة الآن تباع في أسواق التمر وهي متميزة لا تختلط بغيرها عند أهل الخبرة بها، بل وعند غيرهم ممن له إلمام يسير بأنواع التمور، وليست بأجود التمر، بل كثير من التمر يفضلها طعماً، ولكنها متميزة عن التمور بهذه الميزة التي ميزها بها الله تبارك وتعالى، وهي غالية الثمن بجانب الأنواع الأخرى ولا تشترى إلا للدواء.

---

(١) الصحاح للجوهري (٦/ ٢٤١٩)، والفائق للزمخشري (٢/ ٣٩٥)، والنهاية لابن الأثير (٣/ ١٨٨).

المطلب الثاني

النصوص فيها

وردت أحاديث عديدة في شأن العجوة تبين أثرها في مقاومة بعض الأدواء، أورد فيما يلي منها ثلاثة:

الحديث الأول: عن سعد بن أبي وقاص ﷺ أن النبي ﷺ قال: «من اصطبح[1] كل يوم تمرات عجوة[2]، لم يضره سم ولا سحر ذلك اليوم إلى الليل». أخرجه الشيخان[3]، وهذا لفظ البخاري، وفي رواية له: «سبع تمرات».

ولفظ مسلم: «من تصبّح بسبع تمرات عجوة، لم يضره ذلك اليوم سم ولا سحر».

وفي رواية له: «من أكل سبع تمرات، مما بين لابتيها[4] حين يصبح لم يضره سم حتى يمسي».

الثاني: حديث عائشة مرفوعاً: «إن في عجوة العالية[5] شفاء، أو أنها

---

(١) اصطبح: شرب صَبُوحاً، فهو مُصطِبح، وصَبحان، والمرأة صبَحى. وأصل الصَبُوح، الشرب بالغداة، تقول منه صَبَحته صَبْحاً. والمراد تناول العجوة صباحاً. وتصبّح مطاوع صبّحته بكذا إذا أتيته به صباحاً. فكأن الذي يتناول العجوة صباحاً قد أُتي بها، وهو مثل تغدّى، وتعشّى، إذا وقع الأكل منه في وقت الغداة، والعشاء. انظر: الصحاح (١/ ٣٨٠)، وفتح الباري (١٠/ ٢٤٤).

(٢) يجوز في (تمراتِ عجوةٍ) الإضافة، فتخفض، كما تقول ثياب خزٍ. ويجوز التنوين على أنه عطف بيان، أو صفة لسبع، أو تمرات. ويجوز النصب منوناً على تقدير فعل، أو على التمييز. انظر: الفتح (١٠/ ٢٥٠).

(٣) صحيح البخاري، كتاب الأطعمة، باب العجوة، ح:٥٤٤٥. وفي كتاب الطب، باب الدواء بالعجوة للسحر، ح:٥٧٦٨. انظر: الفتح (٩/ ٤٨١)، (١٠/ ٢٥٨)، وصحيح مسلم (٣/ ١٦١٨)، كتاب الأشربة، باب فضل تمر المدينة، ح:٤٧٠٢.

(٤) اللابتان: الحرتان. والمراد لابتا المدينة. شرح النووي لمسلم (١٤/ ٢).

(٥) العالية: ما كان من الحوائط والقرى والعمائر في جهة المدينة العليا مما يلي نجد والسافلة من الجهة الأخرى مما يلي تهامة، وأدنى العالية ثلاثة أميال، وأبعدها ثمانية أميال. إكمال المعلم (٦/ ٥٣١). وقال النووي: مواضع وقرى بقرب مدينة=

ترياق أول البُكْرة[1]»، أخرجه مسلم[2].

الثالث: حديث أبي هريرة مرفوعاً: «العجوة من الجنة، وفيها شفاء من السم»[3].

هذه أهم النصوص في هذا الباب، وهي كافية في بيان المراد وهو إثبات ما للعجوة من الميزات الدوائية الثابتة بالوحي.

= رسول الله ﷺ من جهة الشرق، وأقرب العوالي إلى المدينة على أربعة أميال، وقيل على ثلاثة، وأبعدها ثمانية. تهذيب الأسماء (٣/ ٢/ ٢/ ٥٤). وقال السمهودي: المعروف أن ما كان من جهة قبلة المدينة على ميل أو ميلين فأكثر من المسجد النبوي فهو عالية المدينة. قال: أدنى العوالي من المدينة على ميل أو ميلين، وأقصاها عمارة على ثلاثة أو أربعة أميال، وأقصاها مطلقاً ثمانية أميال. انظر: وفاء الوفا (٤/ ١٢٦٢، ١٢٦١)، وانظر: المغانم المطابة ص٢٤٣.

(١) البُكرة: الغُدوة، ومثلها البَكَرة محركة، واسمها الإبكار. القاموس، ص٤٥١.

(٢) صحيح مسلم (٣/ ١٦١٩)، كتاب الأشربة، باب فضل المدينة، ح:٢٠٤٨. وأخرجه أحمد في المسند (٦/ ١٥٢، ١٠٥، ٧٧)، ومن ألفاظه: «في عجوة العالية أول البكرة، على ريق النفس شفاء من كل سحر، أو سم».

(٣) أخرجه أحمد في المسند (٢/ ٣٠١، ٣٥٦، ٣٠٥)، ومواضع أخرى، وفي بعض ألفاظه: «وهي شفاء من السم». وأخرجه الترمذي في جامعه (٤/ ٤٠١)، كتاب الطب، باب ما جاء في الكمأة والعجوة، ح:٢٠٨٦. وأخرجه ابن ماجه (٢/ ١١٤٣)، كتاب الطب، باب الكمأة والعجوة. ح:٣٤٥٥. وآخرون، كلهم من طريق شهر بن حوشب، عن أبي هريرة به. ورواه أحمد (٢/ ٣٢٥)، من طريق شهر عن عبد الرحمن بن غنم عن أبي هريرة. واختلف في هذا الحديث على شهر اختلافاً كثيراً، وقد ذكر أوجه الاختلاف عليه الدارقطني في العلل. وشهر متكلم فيه من جهة حفظه، لكنه توبع على هذا الحديث. وقد حسنه الترمذي. وقال ابن كثير، بعد أن أورد له عدة طرق: فقد اختلف فيه كما ترى على شهر بن حوشب، ويحتمل عندي أنه حفظه، ورواه من هذه الطرق كلها، وقد سمعه من بعض الصحابة، وبلغه عن بعضهم، فإن الأسانيد إليه جيدة، وهو لا يتعمد الكذب، وأصل الحديث محفوظ عن رسول الله ﷺ.اهـ بلفظه من تفسير القرآن العظيم (١/ ٩٩ ـ ١٠٠). والحديث صححه أحمد شاكر في تعليقه على المسند (١٥/ ١٥٧ ـ ١٥٩) حديث ٧٩٨٩، وصححه الألباني في صحيح ابن ماجه (٢/ ٢٥٥)، ح:٢٧٨٣، وصحيح الترمذي (٢/ ٢٠٨، ٢٠٧)، ح:١٦٨٧. وذكر د. صالح الرفاعي، في فضائل المدينة، ص٦٤٨ ـ ٦٤٩، للحديث طرقاً وشواهد، في بحث قيم، خلص منه إلى أنه صحيح بمجموع الطرق.

المطلب الثالث

العجوة التي فيها الدواء

أفادت الأحاديث المتقدمة، وغيرها، أن العجوة تتضمن دواء وقائياً، وآخر علاجياً، لكن هل هذه الميزة، لمطلق العجوة؟ أم هي لعجوة المدينة خاصة؟ أم أن الأمر أضيق من ذلك، أعني لعجوة العالية؟.

ظاهر النصوص خصوصية عجوة المدينة بدفع السم، وإبطال السحر، والمطلق منها محمول على المقيد، وهي من الخواص التي لا تدرك بقياس ظني[1].

وقد اختلفت أقوال العلماء في هذه الخصوصية:

فقال النووي: في هذه الأحاديث فضيلة تمر المدينة، وعجوتها، وفضيلة التصبح بسبع تمرات منه، وتخصيص عجوة المدينة، دون غيرها[2]. وهذا ظاهر.

وأثبت بعضهم الخصوصية لعجوة المدينة، لكن قصر ذلك على زمن النبي ﷺ. وممن قال ذلك المازري، قال: ولعل ذلك كان لأهل زمانه ﷺ خاصة، أو لأكثرهم إذ لم يثبت عندي استمرار وقوع الشفاء بذلك في زماننا[3]. وتعقبه ابن حجر بأن هذا يبعده وصف عائشة لذلك بعده، فقد روى ابن جرير عنها، أنها كانت تأمر بسبع تمرات عجوة، في سبع غدوات[4]. ويبعده أيضاً أن الناس لم يختلف تركيب أجسادهم فيما يتعلق بنفع الأدوية. فإن قيل: العلاج المذكور بالعجوة ليس مشهوراً الآن، مما يقوي قول المازري. فالجواب مع ما تقدم أن غياب النفع بذلك إن سلِّم، ليس لتغير في العجوة، ولا لتغير في تركيب أبدان الناس، ولكنه تغير في اعتقاد الناس في الأدوية النبوية عموماً، ومنها العجوة، أو ربما يكون لانعدام الثقة في أخبار الباعة. قال ابن القيم: وها هنا أمر لا بد منه، وهو أن من شرط انتفاع العليل

---

(١) المفهم (٥/ ٣٢٢).

(٢) شرح مسلم (١٤/ ٣).

(٣) المعلم (٣/ ٧٢).

(٤) فتح الباري (١٠/ ٢٥٠).

بالدواء قبوله، واعتقاد النفع به، فتقبله الطبيعة، فتستعين به على دفع العلة، حتى أن كثيراً من المعالجات تنفع بالاعتقاد، وحسن القبول، وكمال التلقي، وقد شاهد الناس من ذلك عجائب. وهذا لأن الطبيعة يشتد قبولها له، وتفرح النفس به، فتنتعشِ القوة، ويقوى سلطان الطبيعة، وينبعث الحار الغريزي، فيساعد على دفع المؤذي، وبالعكس يكون كثير من الأدوية نافعاً لتلك العلة، فيقطع عمله سوء اعتقاد العليل فيه، وعدم أخذ الطبيعة له بالقبول، فلا يجدي عليها شيئاً(١). هذا فضلاً عن كون ما ذكروه خلاف ظاهر الحديث.

وقريب من هذا ما قاله بعضهم من أن هذه الخاصية كانت لنخل بالمدينة، لا يعرف الآن(٢). وهذا ظاهر الضعف.

ومنهم من أثبت الخاصية، لكن جعلها ببركة دعوة النبي ﷺ، لا لخاصية في عجوة المدينة(٣). ولو صح هذا لشمل أموراً عديدة في المدينة، فإن النبي ﷺ قد دعا لعموم المدينة، فلم خصصت العجوة من ذلك؟.

والذي يظهر في هذا أن عموم رواية البخاري، مقيد برواية مسلم، لأنها أي الأخيرة محددة بما بين لابتي المدينة، فعلم أن الإطلاق هناك محمول على هذا. أما عجوة العالية فيبدو أن تخصيصها بالذكر جرى لمزيد أهميتها، لا لأن غيرها من عجوة المدينة ليس كذلك. ومن القواعد في هذا: أن تخصيص بعض أفراد العام بحكم لا يخالف حكم العام، ليس تخصيصاً له(٤). وقد يقال إن عجوة المدينة مشروط نفعها بالقيود المذكورة، من كونها سبعاً، في أول الصباح، بينما عجوة العالية لا يشترط لها ذلك، سوى كونها على الريق.

لكن ههنا سؤال، هو: هل نفع عجوة المدينة لخاصية فيها دون اعتبار المكان، بحيث لو نقلت من المدينة، وغرست في أي مكان آخر، كانت لها

---

(١) زاد المعاد (٤/ ١٠١).

(٢) نقله في المصدر قبل السابق عن ابن التين.

(٣) نقله في الفتح (١٠/ ٢٥٠) عن الخطابي.

(٤) قال الآمدي في الإحكام (٢/ ٣٣٥): اتفق الجمهور على أنه إذا ورد لفظ عام، وخاص يدل على بعض ما يدل عليه العام، لا يكون الخاص مخصصاً للعام، بجنس مدلول الخاص، ومخرجاً عنه ما سواه.

تلك الميزة؟ أو لا بد لحصول هذه الخاصية أن تنبت في المدينة دون غيرها؟.

الذي يظهر أن الخاصية المذكورة مشروطة بكون هذه العجوة نابتة في المدينة، ولو أخذت وغرست في موضع آخر ما صدق عليها أنها عجوة المدينة. يؤيد هذا قوله ﷺ: «مما بين لابتيها»، كما يؤيده عمل المسلمين، فلو كانت تلك الخاصية لضرب معين من العجوة، أينما غرس، لشاع نقل هذا النوع من المدينة، إلى مختلف بقاع المسلمين، كما يفعل الناس في شأن ماء زمزم. قال ابن القيم: ولا ريب أن للأمكنة اختصاصاً بنفع كثير من الأدوية في ذلك المكان دون غيره، فيكون الدواء الذي ينبت في هذا المكان نافعاً من الداء، ولا يوجد فيه ذلك النفع إذا نبت في مكان غيره، لتأثير نفس التربة أو الهواء، أو هما جميعاً[1].

إذا تبين هذا فالحديث النبوي قد حدد القدر المؤثر بسبع تمرات، فهل هذا العدد لأمر معقول؟. قال المازري: هذا مما لا يعقل معناه في طريقة الطب، ولو صح أن يُخرّج لمنفعة التمر في السم وجه، من جهة الطب، لم يُقدر على إظهار وجه الاقتصار على هذا العدد، الذي هو سبع[2].

قلت: مع أنه لو علم لأثر العجوة وجه من جهة الطب، لم يبعد اعتبار العدد، إذ من قواعد الدواء تحديد مقداره، فيكون النبي ﷺ علم بالوحي أن السبع هي المقدار المؤثر في السم والسحر.

ويرى ابن القيم أن لهذا العدد خاصية ليست لغيره، قال: ونفع هذا العدد، من هذا التمر، من هذا البلد، من هذه البقعة بعينها، من السم والسحر، بحيث يمنع إصابته، من الخواص التي لو قالها بقراط وغيره من الأطباء، لتلقاها الناس بالقبول، والإذعان، والانقياد، مع أن القائل إنما معه الحدس والتخمين والظن، فمن كلامه كله يقين وقطع، وبرهان، ووحي، أولى أن تُتلقى أقواله بالقبول والتسليم، وترك الاعتراض.اهـ[3].

وقد حاول القاضي عياض أن يجد للسبع تعليلاً بكونه جمع بين الأفراد

---

(١) زاد المعاد (٤/٩٨).

(٢) المعلم (٣/٧٢).

(٣) زاد المعاد (٤/١٠٠).

والأشفاع، وبكونه زاد على نصف العشرة، وفيه أشفاع ثلاثة وأوتار أربعة[1]. ورده النووي بأنه كلام باطل لا يلتفت إليه، ثم قال: وقصدت بهذا التنبيه التحذير من الاغترار به. قال: وعدد السبع من الأمور التي علمها الشارع، ولا نعلم نحن حكمتها، فيجب الإيمان بها، واعتقاد فضلها، والحكمة فيها. قال: وهذا هو الصواب في هذا الحديث[2]. ولم يظهر بطلانه لابن حجر[3]، وهو ظاهر من جهة كونه اعتبر العدد سبع معللاً، معقول المعنى، وذكر أشياء واهية لا ترقى لتأييد ما قاله.

وعلى كل حال، فلا بد من اعتبار العدد المنصوص عليه في الحديث حتى يتم النفع، وهذا يكون بتمامه، أما من أتى به وزاد، فالذي يبدو أنه يحصل له المطلوب، والله أعلم.



(١) إكمال المعلم (٦/ ٥٣٢).
(٢) شرح مسلم (١٤/ ٣).
(٣) الفتح (١٠/ ٢٥١).

المبحث السادس

التلبينة

التلبينة، ويقال التلبين: حساء يعمل من دقيق أو نخالة، وربما جعل فيه عسل. وقيل له تلبين لأنه يشبه بياض اللبن[١].

وقد ثبت في السنة نفع هذا الحساء، وعلاجه لبعض العلل، من ذلك حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن التلبينة تَجُم[٢] فؤاد المريض، وتذهب ببعض الحُزن»[٣].

ولهذا كانت تأمر بالتلبين للمريض، والمحزون على الهالك، وتقول: هي البغيض النافع[٤].

وجاء هذا مرفوعاً إلى النبي ﷺ بلفظ: «عليكم بالبغيض النافع: التلبينة»[٥].

---

(١) انظر: غريب الحديث لابن الجوزي (٢/ ٣١٣)، والمجموع للنووي (٥/ ١٠٧)، وزاد المعاد (٤/ ١٢٠)، وفتح الباري (١٠/ ١٥٣)، والقاموس، ص١٥٨٦. وزعم صاحب القاموس أنه من نخالة ولبن وعسل.

(٢) بفتح التاء، وضم الجيم، وبضم التاء وكسر الجيم، وهما بمعنًى. وفي رواية: «مَجَمّة» بفتح الميم والجيم المشددة. هذا هو المشهور، وروي بضم الميم وكسر الجيم (مُجِمة)، وهما بمعنًى. يقال جَمّ، وأُجِمَّ. والمعنى: تريح فؤاده، وتزيل عنه الهم، وتنشطه. ومنه الجَمام، بالفتح، وهو الراحة، يقال جَمّ الفرس جَمّاً، وجماماً، إذا ذهب إعياؤه. انظر: شرح مسلم للنووي (١٤/ ٢٠٢)، وفتح الباري (١٠/ ١٥٤)، والصحاح (٥/ ١٨٩٠).

(٣) صحيح البخاري، كتاب الأطعمة، باب التلبينة، ح:٥٤١٧، وكتاب الطب، التلبينة للمريض، ح:٥٦٨٩. انظر: الفتح (٩/ ٤٦١)، (١٠/ ١٥٣)، ومسلم (٤/ ١٧٣٦)، كتاب السلام، باب التلبينة مجمة لفؤاد المريض، ح:٢٢١٦.

(٤) أول المصدرين السابقين ح ٥٦٩٠.

(٥) أخرجه ابن ماجه (٢/ ١١٤٠)، كتاب الطب، باب التلبينة، ح:٣٤٤٦. وأخرجه الإمام أحمد في المسند (٦/ ٧٩، ٢٤٢)، بلفظ: «عليكم بالتلبينة»، وفيه: «فوالذي نفسي بيده=

وأخرج الترمذي من حديث عائشة ﵂ قالت: كان رسول الله ﷺ إذا أخذ أهله الوعك أمر بالحساء فصنع، ثم أمرهم فحسوا منه، وكان يقول: «إنه ليَرتُق[1] فؤاد الحزين، ويسرو[2] عن فؤاد السقيم، كما تسرو إحداكن الوسخ بالماء عن وجهها»[3].

قال ابن القيم ﵀: وهذا الغذاء هو النافع للعليل، وهو الرقيق النضيج، لا الغليظ النيء. وإذا شئت أن تعرف فضل التلبينة، فاعرف فضل ماء الشعير الذي يطبخ صحاحاً، فإنه ينفذ سريعاً، ويجلو جلاء ظاهراً، ويغذي غذاء

= إنها لتغسل بطن أحدكم، كما يغسل أحدكم وجهه بالماء من الوسخ. ومن طريق آخر بلفظ: «عليكم بالتلبين البغيض النافع». وفي إسناده ضعف.

(١) من رتَق يرتُق من باب قتل، والرتْق ضد الفتق. فكأنما فؤاد الحزين والسقيم فُتِق، والتلبين يرتقه فيلتئم. وفي رواية لغير الترمذي: «يرتو» أي يقوّي، ويشُدّ. الصحاح (٤/ ١٤٨٠) (٦/ ٢٣٧٥)، وابن الجوزي (١/ ٣٧٩).

(٢) يسرو: يكشف، يقال: انسرى عنه الهم إذا انكشف، والمراد يكشف عنه ما ألمَّ به. الصحاح (٦/ ٢٣٧٥)، وغريب ابن الجوزي (١/ ٤٧٦).

(٣) جامع الترمذي (٤/ ٣٨٣)، كتاب الطب، باب ما يطعم المريض، ح:٢٠٣٩. وقال: هذا حديث حسن صحيح، وقد رواه ابن المبارك عن يونس عن الزهري، عن عروة، عن عائشة، حدثنا بذلك الحسين بن محمد، حدثنا به أبو إسحاق الطالقاني، عن ابن المبارك. وفي بعض نسخ الترمذي: وقد روى الزهري عن عروة عن عائشة عن النبي ﷺ شيئاً من هذا، حدثنا بذلك الحسين الجريري، أخبرنا أبو إسحاق الطالقاني، عن ابن المبارك، عن يونس عن الزهري، عن عروة، عن عائشة عن النبي ﷺ بمعناه. وليس في إسناد الترمذي عقيل، والمشهور أنه عن عقيل عن الزهري، قال المزي: قال أبو علي الأسيوطي، عن النسائي: لا نعلم أحداً روى هذا الحديث غير عقيل، وقد رواه يونس عن عقيل. اهـ من تحفة الأشراف (١٢/ ٦١، ٦٢). قال ابن حجر: وكذا أخرجه الإسماعيلي من رواية نعيم بن حماد، ومن رواية عبد الله بن سنان، كلاهما عن ابن المبارك، ليس فيه عقيل. وأخرجه أيضاً من رواية علي بن الحسن بن شقيق، عن ابن المبارك، بإثباته، وهذا هو المحفوظ. وكأن من لم يذكر فيه عقيلاً، جرى على العادة، لأن يونس مكثر عن الزهري، وقد رواه عن عقيل أيضاً الليث بن سعد. انظر: الفتح (١٠/ ١٥٤)، (٩/ ٤٦١).
والحديث أخرجه أيضاً ابن ماجه (٢/ ١١٤٠)، كتاب الطب، باب التلبينة، ح:٣٤٤٥، والحاكم في المستدرك (٤/ ٤٠٧، ٢٠٥)، وقال: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

لطيفاً، وإذا شرب حاراً، كان جلاؤه أقوى، ونفوذه أسرع، وإنماؤه للحرارة الغريزية أكثر. والتلبينة مريحة للفؤاد، مسكنة له، وتذهب ببعض الحزن، هذا والله أعلم لأن الغم والحزن يبردان المزاج، ويضعفان الحرارة الغريزية، لميل الروح الحامل لها إلى جهة القلب الذي هو منشؤها. وهذا الحساء يقوي الحرارة الغريزية بزيادة مادتها، فتزيل أكثر ما عرض له من الغم والحزن. وقد يقال، وهو أقرب، إنها تذهب ببعض الحزن بخاصية فيها من جنس خواص الأغذية المفرحة، فإن من الأغذية ما يفرح بالخاصية. وقد يقال إن قوى الحزين تضعف باستيلاء اليُبس على أعضائه، وعلى معدته خاصة، لتقليل الغذاء، وهذا الحساء يرطبها ويقويها، ويغذيها، ويفعل مثل ذلك بفؤاد المريض. اهـ[١].

وقد نبه صاحب الشرع على مناسبة الحساء من الشعير، ونحوه للمريض. فقد روت أم المنذر بنت قيس الأنصارية[٢] قالت: دخل عليّ النبي ﷺ ومعه علي بن أبي طالب، وعلي ناقه[٣]، ولنا دوال[٤] معلقة، فقام رسول الله ﷺ يأكل منها، وقام علي ليأكل، فطفق[٥] رسول الله ﷺ يقول: «مه، إنك ناقه»، حتى كفّ علي. قالت: وصنعت شعيراً، وسِلْقاً[٦]، فجئت به، فقال

(١) زاد المعاد (٤/ ١٢٠ ـ ١٢١).

(٢) أم المنذر بنت قيس بن عمرو بن عبيد بن عامر بن غنم بن عدي بن النجار، الأنصارية النجارية، قال ابن حجر: قال الطبراني: اسمها سلمى بنت قيس من بني مازن ابن النجار، وعندي أنها غيرها. انظر: الإصابة (٨/ ٤٨٠)، وأسد الغابة (٦/ ٣٩٨).

(٣) نَقِه من مرضه نقَهاً، مثل تعب تعباً، وكذلك نقَه بفتح القاف، نقوهاً، فهو ناقه: إذا صح، وهو في عقب علته، والجمع نُقَّه. انظر: الصحاح (٦/ ٢٢٥٣). وقال الموفق البغدادي في الطب النبوي له، ص١٨٦: الناقه الذي برأ من مرضه، وهو قريب العهد به، ولم يرجع إليه كمال صحته.

(٤) الدوالي جمع دالية، وهو العِذق من البسر، يعلق فإذا أرطب أكل. قاله البغدادي في المصدر السابق.

(٥) طَفق يفعل كذا، كفرح، وضرب، طفْقاً، وطُفوقاً: إذا واصل الفعل، خاص بالإثبات لا يقال ما طفق. القاموس، ص١١٦٧.

(٦) السِّلْق نبت يؤكل، قاله في الصحاح (٤/ ١٤٩٨). وقال الغساني في حديقة الأزهار، ص٢٦٦: من جنس البقول المأكولة.

رسول الله ﷺ: «يا علي، أصب من هذا، فهو أنفع لك»[1].

وقد ثبت أخيراً لدى الباحثين في علم الطب أن الشعير مادة مرممة للجهاز الهضمي، ويمنع تخريش المعدة، والأمعاء، ويقي الأنسجة المخرشة[2]. ولا شك أن ما كان كذلك فهو أنفع شيء للناقه، وهذا ما قرره الذي لا ينطق عن الهوى منذ أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان، فصلوات الله وتسليماته عليه، والله أعلم.



(١) تقدم تخريجه ص١٣١.

(٢) قبسات من الطب النبوي للدكتور حسان باشا، ص٩٨.

الفصل الثاني

في بعض الأدوية النباتية التي تشتمل على ما يخالف الشرع

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الأدوية المخدرة.

المبحث الثاني: الكحول.

المبحث الأول

الأدوية المخدرة

وفيه أربعة مطالب:

المطلب لأول: تعريف المخدر

المطلب الثاني: تصنيف المخدر، وأشهر مصادره

المطلب الثالث: الأضرار التي يسببها تناول المخدر

المطلب الرابع: حكم تعاطي المواد المخدرة شرعاً

⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖

المطلب الأول

تعريف المخدر

أولاً: تعريف المخدّر لغةً:

الخِدر: الستر، وجارية مخدَّرة إذا لازمت الستر، والخِدر: ستر يمد للجارية من ناحية البيت، ثم صار كل ما واراك من البيت ونحوه خدراً، حتى قيل لعرين الأسد ومأواه خدراً، وقيل: أخدر الأسد إذا لزم عرينه، وأخدره عرينه واراه، وأخدر فلان في أهله أقام فيهم، والخُدارِي: الليل المظلم، والسحاب الأسود، والخُدراية العُقَاب[1]، للونها، وبعير خُدارِيٌّ شديد السواد. والخَدَر في الرِّجل: إمذِلال[2] يعتريها. والخَدَر: الكسل والفتور، والخَدِر من الظباء: الفاتر العظام. والخادر: الفاتر الكسلان. والخادر: المتحير،

(١) العقاب طائر، جمع القلة منه أعقب، لأنها مؤنثة، مثل: عناق وأعنق. انظر: الصحاح (١٨٧/١).

(٢) الامذلال: الاسترخاء والفتور، والمذَل مثله. الصحاح (١٨١٨/٥).

والمتخلف الذي لم يلحق من الدواب وغيرها، يقال: خدَرت الظبية خدْراً، أي تخلفت عن القطيع مثل خذَلت. والخَدَر من الشراب والدواء: فتور يعتري الشارب وضعف[1].

وعلى هذا فقد انتظمت مادة (خدر) معاني: الستر، والظلمة، والسواد، والكسل والفتور، والتخلف. وهذا من بديع هذه اللغة العظيمة، إذ أنّ متعاطي العقاقير المخدرة ينال حظاً وافراً من هذه المعاني، حيث يصاب بالكسل، والفتور، والتخلف، والانطواء، وظلمة البصر والبصيرة، وسواد الظاهر والسريرة، والله المستعان.

ثانياً: تعريف المخدر في الاصطلاح:

وأعني به اصطلاح علماء الأدوية والعقاقير، وعندهم المخدِّرات: مادة تسبب في الإنسان والحيوان فقدان الوعي بدرجات متفاوتة، وقد تنتهي إلى غيبوبة تعقبها الوفاة. لكن مصطلح (مخدر) خصص الآن للدلالة على مواد معينة تثبط الجهاز العصبي المركزي تثبيطاً عاماً، وتسبب الإدمان.

والمخدرات الرئيسة هي الأفيون ومستحضراته، والمورفين ومشتقاته، والكوكاكيين، وكذلك الحشيش[2]. ومنهم من حصرها في الأفيون ومشتقاته[3].

وقيل المخدِّرات: مجموعة من المركبات، بعضها عبارة عن قلويات طبيعية، والبعض الآخر عبارة عن مواد كيميائية مركبة، تحتوي على عناصر مسكنة أو منبهة، ولها تأثير تخديري[4]. والتخدير يراد به: تعطيل الشعور أو الإحساس[5].

---

(١) انظر: الصحاح (٢/٦٤٣)، ولسان العرب (٤/ ٢٣٠ ـ ٢٣٢).

(٢) الموسوعة العربية الميسرة ص١٦٦٦ ـ ١٦٦٧ وفيها: من الناحية القانونية يعرف المخدر بأنه المادة التي تشكل خطراً على صحة الفرد والمجتمع.

(٣) المخدرات، الخطر الداهم د. محمد علي البار ص٧، ٨، ويرى أن ما عدا الأفيون ومشتقاته تطلق عليه في علم الأدوية (الأقرباذين) ألفاظ أخرى مثل المهدئات، والمثبطات، والمنبهات، إلى آخره، وأن المخدرات بالمعنى العام، ولدى رجال القانون تطلق على قائمة طويلة من العقاقير.

(٤) التصنيف الكيمائي للمسكرات والمخدرات، د. صلاح الدين أحمد عثمان، ص٢١.

(٥) الموسوعة الطبية ص٤٠٢.

لكن يؤخذ على هذا التعريف أنه عرّف المخدر بأنه يخدر، وهو تعريف بما يراد تعريفه فلا يستقيم، وقد يدفع هذا بأنه أراد أن كل ما يحدث أثراً مخدراً يسمى مخدراً، بناء على معنى المخدر في اللغة، وعلى كل فهو ليس بدقيق. ويؤخذ عليه اعتبار المنبه مخدراً وهو عكسه.

وقد عرفها بعضهم بأنها: مواد نباتية، أو كيماوية، لها تأثيرها العقلي، والبدني على من يتعاطاها، فتصيب جسمه بالفتور والخمول، وتشل نشاطه، وتغطي عقله كما يغطيه المسكر، وإن كانت لا تحدث الشدة المطربة التي من خصائص المسكر المائع[١].

أما عند الفقهاء فلم يكن مصطلح المخدِّرات معروفاً، وإن كانوا قد تكلموا على بعض أنواع المخدرات؛ إما باعتباره مسكراً، أو مخدراً كالأفيون والحشيش، وبعضهم استخدم لفظ: مخدر[٢].

المطلب الثاني

تصنيف المخدِّرات وأشهر مصادرها

المواد المخدرة تصنف باعتبارات عديدة، إذ يمكن تصنيفها وفق الخطورة وعظم الضرر، إلى مخدرات كبرى، ومخدرات صغرى.

المخدرات الكبرى: كالأفيون ومشتقاته، ونحو ذلك. والمخدرات الصغرى مثل: المنبهات، والمهدئات، والمنومات، ونحو ذلك.

ويمكن تصنيفها إلى مهبطات، ومنشطات، ومهلوسات، مرتبة على حسب الضرر. وهذا قريب من الذي قبله.

ويمكن تصنيفها باعتبار المادة، والتكوين إلى ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى:

مواد مخدرة طبيعية، أي من أصل نباتي كالأفيون ونحوه.

---

(١) المخدرات من القلق إلى الاستبعاد، د. محمد الهواري، ص٥، بواسطة مجلة البحوث (٣٢/ ٢٢٣).

(٢) انظر: جامع العلوم والحكم (٢/ ٤٦٤).

المجموعة الثانية:

مواد مخدرة مصنعة، وهي التي تستخلص من المواد المخدرة الطبيعية بعمليات كيميائية معينة، مثل الهيروين ونحوه.

المجموعة الثالثة:

مواد مخدرة مخلقة، وهي عقاقير كيميائية لها تأثير المواد المخدرة الطبيعية، تصنع على شكل أقراص، أو حبوب، ونحو ذلك[(١)].

وهذا التصنيف الأخير هو المختار، مع الاقتصار هنا على المجموعتين الأولى، والثانية لتعلقهما بهذا الفصل.

إذا علم هذا فسوف أعرض فيما يلي بإيجاز لنموذجين لأهم المخدرات النباتية في المسألتين التاليتين:

المسألة الأولى

الأفيـون

والكلام عليه في ثلاثة فروع:

الفرع الأول: تعريف الأفيون

الأفيون هو لبن شجرة الخشخاش الأسود، وقيل عصارته. والخشخاش نبات عشبي حولي، يصل ارتفاعه إلى متر وقد يقل عن ذلك وقد يزيد. ومنه أنواع: نوع بستاني رؤوسه مستطيلة وبزره أبيض، ونوع بري له رؤوس إلى العرض ما هي، وبزر أسود. ومنه صنف ثالث بري أشد كراهة من هذين الصنفين، وله رؤوس مستطيلة. وتعرف شجرة الخشخاش في اصطلاح النباتيين باسم بابافار سومنيفيرم[(٢)].

(١) سلسلة منشورات الإدارة العامة لمكافحة المخدرات بالمملكة العربية السعودية، بواسطة مجلة البحوث الإسلامية (٣٢/٢٢٦ ـ ٢٢٨). والتصنيف الأخير من كتاب التصنيف الكيميائي للمسكرات والمخدرات ص٢١، تصنيف د. صلاح الدين أحمد عثمان. ومن أمثلة المجموعة الثالثة حبوب الكبتاجون المنبهة، والفاليوم المنومة.

(٢) papaver somniferum.

تكون ثمرة الخشخاش على هيئة كبسولة[1] مستديرة الشكل، تؤخذ فتكشط حتى يخرج منها سائل أبيض لزج، سرعان ما يتحول إلى اللون البني عند تعرضه للهواء، ويترك هذا السائل حتى يصير صلباً متماسكاً، فيقطع إلى قطع صغيرة أو كبيرة، أو يسحق مكوناً مسحوق الأفيون[2].

الفرع الثاني: المواد المستخرجة من الأفيون

يمكن تصنيف المواد المستخرجة من الأفيون إلى مجموعيتن رئيستين، أهمهما:

مجموعة تدعى (الفينانثرين) (phenanthrene)، وأهم موادها: المورفين، والكودايين، والبيثدين.

أما المورفين فهو أهم المواد المستخلصة من الأفيون، وهو المادة الفعّالة فيه، ويكون نسبة قد تصل إلى (١٥٪) من وزن الأفيون الخام[3]، ومنه يستخلص الهيروين بإضافة حمض «الإيسيتيل» المركز[4]، وبطرق أخرى.

والهيروين مسحوق أبيض، أو رمادي اللون، وله رائحة تشبه رائحة الخل، وهو من أهم مستخلصات المورفين وأشدها خطورة.

وأما الكودايين فيوجد في الأفيون بتركيز ضعيف، وتم تحضيره منه لأول مرة عام ١٨٨٢م، كما يوجد في المورفين، وقد تم تصنيع عقاقير من الكودايين لها تأثيرات متفاوتة[5].

---

(١) كلمة كبسولة غير عربية، capsule، وتعني غشاء أو غلاف.

(٢) انظر في هذا: الجامع لمفردات الأدوية لابن البيطار (١/٣٢٨)، وحديقة الأزهار في ماهية العشب والعقار للغساني ص٢٤، ٣١٧ت ٣٢٠. والمخدرات الخطر الداهم، د. محمد علي البار ص٧٩، ٨٠. التصنيف الكيميائي للمسكرات والمخدرات، أ. د. صلاح الدين أحمد عثمان ص٢٤.

(٣) وقد تم اكتشافه على يد صيدلي ألماني يدعى (سرتونر) في عام ١٨٠٣م، وأطلق عليه اسم مورفين نسبة إلى إله الأحلام عند الإغريق، ويدعى مورفيس. انظر: المخدرات، للدكتور البار ص١٠٠.

(٤) الشيء المركّز هو المغروز في الأرض، انظر: لسان العرب (٥/٣٥٤). ويريدون به في الدارجة، زيادة نسبة الحامض. ويمكن أن يقال مكثّف من كثّف الشيء أي كثّره وغلّظه، وانظر: لسان العرب (٩/٢٩٦).

(٥) من أهمها: هيدروكودون (bitartarate, hydrocodone)، وأوكسي كودون=

وأما البيثدين أو (الميبريدين)، فهو من المواد المستخلصة من المورفين، وبينهما بعض الفروق، وقد اشتقت منه عقاقير عديدة(١).

الفرع الثالث: استخدام الأفيون وما يستخرج منه في مجال الدواء

لما ذكر ابن البيطار أنواع نبات الخشخاش وصف النوع الأول بأنه ينوّم تنويماً معتدلاً، والثاني بأنه من جنس الأدوية، ويحدث خدراً بليغاً، والثالث أكثر دخولاً في جنس الأدوية، ويحدث خدراً وتماوتاً. وكذا قال الغساني عنه أنه ينوم نوماً شديد الاستغراق، وأنه مخدر.

ونظراً لخصائص الأفيون هذه فقد استخدم في مجال الأدوية استخداماً واسعاً، فالمورفين يستخدم لمعالجة الآلام الشديدة الناتجة عن كسور، أو جروح، أو حروق، أو جلطات(٢) القلب، وآلام السرطان، إذ تعاطي المورفين وما يستخرج منه يسبب إسكات الألم مهما كان ذلك الألم شديداً، ولذا يعتبر من أقوى ما عرفه الإنسان من مواد مسكنة للألم. ويستخدم الكوكايين في طب الأسنان والعمليات الجراحية الصغيرة التي لا تقتضي التخدير الكلي، نظراً لأثره في فقدان الإحساس بالمنطقة التي يلامسها من الجسم. ونظراً لتأثيره المهبط لمراكز السعال بالمخ فإنه يدخل في تركيب كثير من الأدوية المستخدمة

= (percodan oxycodone) وهو أقوى مفعولاً من الكوداييين بمقدار عشرة أضعاف. وفولكودين (pholcodine).

(١) منها: ألفابرودين (alpha prodine). وأنيل ريدين (anil ridine)، ودافينو كسيلات (لومتيل) (diphenoxylate)، ولوبرامايد (loperamide)، وإيتوهيبتازين (ethoheptazine)، وفينتانيل (fentanyl).

(٢) جلطات واحدتها جلطة، والفعل جلط لا يناسب هذا المعنى الذي يريده الأطباء، لأن العرب تقول جلط رأسه إذا حلقه، وجلط الرجل إذا كذب، وجلط سيفه أي استله. انظر: لسان العرب (٧/ ٢٦٩)، بينما الجلطة بالمفهوم الطبي تحدث عندما يصاب الإنسان بتضيق في الشرايين التي تغذي عضلة القلب فتقل كمية الدم التي تصل إلى القلب، ونتيجة لهذا يشكو المريض من ألم في الصدر عند الجهد، وقد يحدث تلف في جزء من عضلة القلب إذا ما حدث انسداد في أحد هذه الشرايين، وهذا ما يسمى بجلطة القلب. انظر: كتاب الدهون والكولسترول والقلب، تصنيف د. حسان شمسي باشا، ص٥٦.

للسعال، كما يستخدم في معالجة الالتهابات الرئوية، بجانب استخدامه في الإسهال، وتقلص الأمعاء. ويستخدم المورفين أيضاً في علاج جلطات القلب، وما يصاحبها من هبوط في وظائف البطين الأيسر، كما يعطى بحذر شديد في حالات وجود ربو شعبي، وفي حالات هبوط ضغط الدم، وفي حالات نقص هرمونات الغدة النخامية، ووظائف بعض الغدد[1].

المسألة الثانية

البنج (وهو الشيكران)

والكلام عليه في فرعين:

الفرع الأول: تعريف البنج

جاء في القاموس: البنج نبت مُسبِت، معروف، مُخبِّط للعقل، مُجنِّن، مُسكِّن لأوجاع الأورام والبثور، ووجع الأذن. وأخبثه الأسود، ثم الأحمر، وأسلمه الأبيض[2]. وفي المصباح المنير: البَنج مثال فَلْس، نبت له حب يَخلِط بالعقل، ويورث الخبال، وربما أسكر إذا شربه الإنسان بعد ذوبه، ويقال إنه يورث السُّبات[3].

وقد وصفه كل من ابن البيطار، والغساني وصفاً دقيقاً مطولاً، وخاصة ابن البيطار. ومما جاء في كلامهما أنه: الشيكران بالعربية، له قضبان غلاظ، وورق عراض إلى الطول، مشققة الأطراف، إلى السواد، وعليها زغب، وله زهر بين الصفرة والبياض، ولها غُلُف مملوءة بزراً. قال الغساني: ويعرف بالسيكران، ويسمى عندنا بفاس (كَينكَيط). وذكر ابن البيطار أنّ أنواعه ثلاثة. وهو يتبع الفصيلة الباذنجانية، واسمه المعروف لدى النباتيين اليوم هايسكاس[4].

---

(١) انظر: الجامع لابن البيطار (١/٣٢٨)، وحديقة الأزهار للغساني ص٢٤، ٣١٩. المخدرات د. محمد علي البار ص٢٢١، ٢٢٧، علم الأدوية والسموم ص٣٩، ١٠٩، ١٠٨. التصنيف الكيميائي، د. صلاح الدين أحمد عثمان، ص٢٥، ٢٦.

(٢) القاموس المحيط ص٢٣٢.

(٣) المصباح المنير (١/٦٢).

(٤) انظر في البنج: الجامع لمفردات الأدوية لابن البيطار (١/١٦٠ ـ ١٦٢)، وحديقة=

تنبيه:

إطلاق البنج على كل مخدر يعطى لإجراء العمليات الجراحية، إطلاق شائع، لا علاقة له بهذا النبت، فلا الفقهاء، ولا الأطباء، ولا الصيادلة يعنون بالبنج هذا الإطلاق الشائع.

الفرع الثاني: خصائص البنج الدوائية

أطال ابن البيطار النقل عن خبراء الأدوية في خصائص البنج، وكان مما نقله، أن عصارته تسكن الوجع، وأنه يورث تخليطاً وسباتاً، ويعرض لشاربه سكرٌ شديدٌ، مع ذهاب العقل، واسترخاء الأعضاء. وذكر الغساني أنه مُسبِت مُرقِّد[1]. ويدخل الآن البنج في صناعة عقاقير تستخدم لتسكين آلام المغص ونحوه.

المطلب الثالث

الأضرار التي يسببها المخدر

تحدث المواد المخدرة التي سبق ذكرها، والتي لم تذكر، أضراراً بليغة، وغاية في الخطورة، وقد أفاض الفقهاء، والمصنفون في علم الأدوية والنبات قديماً وحديثاً في بيان تلك الأضرار الوبيلة، وإن كان بيانهم قد يخص نوعاً دون نوع، وقد يكون شاملاً. وليس قصدي هنا بسط هذا الأمر، ولكن قصدي إبراز الملامح العامة فيه، وفيما يلي أسوق بعض عبارات الفقهاء، والنباتيين، والأطباء، في ذكر أضرار هذه المواد، ثم أوجز ذلك بعد.

= الأزهار للغساني ص٥٨، ٥٩، وتذكرة داود الأنطاكي (١/ ٦٨)، والمخدرات د. البار ص٤١.

ومثل البنج: الداثورة، ويقال لها الطاطورة، والجليجلة، والدريقة. والبلادونا (ست الحسن، بوجين). واللفّاح (اليبروح). وكل هذه النباتات تمتاز بأنها تحتوي على مواد قلويدية، وهي الهايوسيامين، والإسكوبلامين، والأتروبين. وتستخدم هذه النباتات في الوقت الحاضر على نطاق واسع في المجال الدوائي وتستخرج منها أدوية للمغص من أشهرها البلادينال، والبسكوبان، والسبازموسبالجين ونحو ذلك. انظر: المخدرات للدكتور البار ص٥٨ ـ ٦٠. وانظر: اليبروح ووصفه في حديقة الأزهار ص١٣٣.

(١) الجامع لمفردات الأدوية (١/ ١٦٠ ـ ١٦٢)، حديقة الأزهار ص٥٨، ٥٩.

قال الغساني في حديقة الأزهار، وهو يتحدث عن الأفيون: إذا أُخذ منه كثير نوّم نوماً شديد الاستغراق جداً، ثم بعد ذلك يقتل[١]. وقال داود الأنطاكي: الأفيون عصارة الخشخاش، يكرب ويسقط الشهوتين، إذا تمودي عليه، ويقتل إلى درهمين، ومتى زاد أكله على أربعة أيام ولاءً اعتاده، بحيث يفضي تركه إلى موته[٢]. ونقل الغساني عن جماعة ممن سبق في أضرار الشيكران أو البنج أنه: يحرك جنوناً وسباتاً وتخليطاً بالفكر، ويسبب استراخاءً في الأعضاء، وزبداً يخرج من الفم، وحمرة في العيون، وظلمة فيهما، ويبرد البدن كله، ويجفف اللسان، ويسبب ضيق النفس، وامتناع الكلام، وإن لم يتدارك صاحبه بالعلاج هلك في يومين[٣].

وذكر ابن حجر المكي أنّ مضار الحشيشة تبلغ نحواً من مائة وعشرين مضرة، دينية، ودنيوية، وذكر من المضار البدنية أنها تجفف الرطوبات الغريزية، وتعرض البدن لحدوث الأمراض، وتصدع الرأس، وتقطع النسل، وتورث فساد الذوق، واختلال العقل، وضعف الكبد، واحتراق الدم، وموت الفجأة، إلخ ما ذكره هناك[٤]. وذكر كثير من الفقهاء في ثنايا مصنفاتهم بعض أضرار الحشيشة، والأفيون، ونحوهما.

ولعل أول الأضرار يبدأ من كون المواد المخدرة تسبب لمتعاطيها ما يعرف بالإدمان، أو الاعتماد على العقاقير.

والإدمان: خدر، أو سكر مزمن، ينجم عن تعاطي الفرد أحد الأدوية المؤثرة على الجهاز العصبي المركزي، لغرض غير طبي[٥]. وقد يعرف بأنه: اعتماد مكتسب على المخدرات. وفرق بينه وبين التعود، إذ أنه اعتماد عميق الغور في أنسجة الجسم لعقار ما، والتعود اعتماد عاطفي مترتب على تكرار الاستعمال[٦].

---

(١) حديقة الأزهار ص٢٤. (٢) تذكرة داود (١/ ٥٠).

(٣) الجامع لمفردات الأدوية (١/ ١٦٢). (٤) الفتاوى الفقهية (٤/ ٢٣٣، ٢٣٤).

(٥) علم الأدوية ص١٦، وهذا تعريف منظمة الصحة العالمية للإدمان، ومنذ عام ١٩٦٤م استبدلت ذلك بالاعتماد. وانظر: التثقيف الدوائي ص٢٥، ١٣٢. والدواء وصحة المجتمع ص٦٦.

(٦) الموسوعة الطبية ص٥٦.

ومن صفاته: ما يعرف بظاهرة تحمل الدواء، حيث يضطر المدمن إلى زيادة الجرعة، والبحث عن الدواء وتحصيله بأي وسيلة، ولو كانت السرقة، أو القتل، ثم أعراض جسمانية، ونفسية، لا تحتمل، تهدد بقاءه على قيد الحياة. وقد استبدلت هيئة الصحة العالمية لفظ الإدمان بلفظ آخر هو: الاعتماد على العقاقير. وهو على ضربين:

الاعتماد النفسي: وفيه تكون لدى متعاطي المخدر رغبة نفسية قوية للاستمرار في تعاطي العقار المعين، وقد تصل هذه الرغبة إلى درجة القهر، بحيث يجد المتعاطي للعقار نفسه مضطراً، مقهراً على البحث عن هذا العقار، قبل البحث عن الطعام الشراب، وغيرهما. ومن أشهر مسببات هذا الاعتماد الحشيش، والكوكايين[1].

الاعتماد الجسدي: وهذا يرتبط بظاهرة التحمل، بمعنى أنّ الشخص المتعاطي لكمية من العقار يحتاج إلى كمية أكبر للحصول على الأثر نفسه، أو إلى تكرار تناول العقار في فترات زمنية متقاربة[2]. وتحدث ظاهرة التحمل هذه لأحد عاملين:

أولهما: أنّ الجسم يقوم بتحطيم هذا العقار بسرعة متزايدة، بسبب نشاط فائق للإنزيمات المحطمة لهذا العقار في الكبد، أو في غيره من الأعضاء[3].

وثانيهما: أنّ الخلايا العصبية تتعود على الكمية المعينة من ذاك العقار، فلا تعود تؤثر فيها التأثير السابق[4]. وهذا الأخير هو الغالب بدليل أنّ ظاهرة الاعتماد الجسدي مشهورة لدى معتادي تناول العقارات المخدرة.

وظاهرة الاعتماد الجسدي خطيرة جداً، وقد بلغ من خطورتها أنّ الامتناع

---

(١) المخدرات، د. البار ص٢٩.

(٢) وقد سجلت حالات كثيرة يتعاطى المدمن فيها (٥٠٠٠ملم) من المورفين، بينما لا يستطيع الشخص العادي أن يتناول أكثر من (٢٠ملم) دون إحداث أعراض خطيرة تودي بحياته. المصدر نفسه ص٣١.

(٣) وهذا يسمى لدى الأطباء التأثير الاستقلابي لتحمل العقار.

(٤) وهذا يسمى التحمل الخلوي أو الدوائي للعقار، انظر: المخدرات، د. البار ص٣١، ٣٢.

عن تناول العقار المعيّن يؤدي إلى ظهور أعراض جسدية خطيرة، قد تودي بحياة ذلك الشخص، ومن أمثلة ذلك ما يصيب مدمن المورفين، أو الهيروين، بعد بضع ساعات من تناوله لآخر جرعة تناولها، حيث يبدأ بالتثاؤب الشديد، وسيلان اللعاب، وانسكاب الدموع من غير إرادة، وزيادة كبيرة في إفرازات الأنف، يصحب ذلك تصبب العرق الغزير، ولو مع برودة الجو، ولا يلبث المصاب أن يدخل في مرحلة من النوم القلق المتوتر، ويصحو بعده بشعور مرعب، ويتملكه الخوف والقلق، وتتسع حدقة العين، ويشعر المصاب بآلام شديدة في الساقين والقدمين، مما يدفعه إلى تحريكهما بقوة واضطراب، يتبع ذلك نوبات شديدة من القيء، والإسهال الشديد، ويفقد المصاب كل رغبة في الطعام، ويفقد كمية كبيرة من سوائل جسمه، ويقل وزنه، وفي خلال ثلاثة أيام؛ إمّا أن يعالج بإعطائه جرعة من المادة المخدرة، أو يدخل في سبات مصحوب بارتفاع درجة الحرارة، وقد يتوفى في تلك الحالة، والعياذ بالله[1].

فالإدمان، أو الاعتماد على العقار، والذي هو من خصائص العقاقير المخدرة، هو مبدأ الضرر، وفاتحة الشر، حيث يصعب على متعاطي المخدر الإقلاع عنه، إن لم يتعذر، ويتبع ذلك الاستمرار في تعاطي المخدر وتكرار دخوله جسم الشخص بطرق الزرق (الحقن)، أو البلع، أو الشم، ونحو ذلك، فتصاب جميع أنسجة الجسم بالدمار.

ويمكن إيجاز أبرز تلك الأضرار في الآتي:

١ ـ تدهور الصحة وقلة الحيوية، وضعف القدرة على مقاومة المرض، بسبب إضعاف هذه المواد لجهاز المناعة، مع هبوط في جميع وظائف الجسم.

٢ ـ اضطراب جهاز التنفس، فيصاب بالتهابات رئوية حادة ومزمنة، والدرن الرئوي.

٣ ـ اضطراب في جهاز الهضم، فيصاب بفقدان الشهية، وسوء الهضم، وحالات الإمساك والإسهال.

٤ ـ اضطرابات نفسية، وعقلية، مثل اضطراب الإدراك الحسي، والتذكر

---

(١) المصدر نفسه بتصرف ص٣٠، وانظر: علم الأدوية ص١٧.

والتفكير، واضطراب الوجدان، وما يتبعه من انخفاض مستوى الذهن، والخمول، والبلادة، والانطواء.

ويسبب الأفيون على وجه الخصوص الأضرار الآتية:

١ ـ إضعاف دافع حركة البدن.

٢ ـ إحداث حالة هبوط عام للجهاز العصبي المركزي، وتغيرات دورية في أوعية المخ.

٣ ـ إلحاق أضرار بليغة بالكبد من تحلل خلاياه، وتليفها.

٤ ـ إلحاق أضرار مماثلة في المعدة، والأمعاء، والطحال، والبنكرياس.

٥ ـ فرط الحساسية، والعصبية، والتوتر الانفعالي.

٦ ـ ضعف القدرة على التكيّف.

فظهر بهذا أن المخدرات سبب لإصابة الإنسان بأمراض خطيرة ومدمرة أولها مرض فقدان المناعة المكتسب المعروف (بالإيدز)، ثم التهاب الكبد الفيروسي من نوع (b)، والإنتان الدموي، والسل الرئوي، وجلطة الدماغ، والسكتة الدماغية، إلى غير ذلك من أدواء رديئة[1].

المطلب الرابع

حكم تعاطي المواد المخدرة شرعاً

وفيه مقصدان:

المقصد الأول: حكم المواد المخدرة في حال الاختيار

المقصد الثاني: حكم المواد المخدرة في حال الاضطرار

---

(١) انظر في هذا: بحث في ظاهرة تعاطي المخدرات في الندوة الدولية العربية ص١٢٠، وما بعدها، بواسطة بحث المخدرات أنواعها ومادتها وحكمها، د. حامد جامع ص١٥ ـ ٢٠. وظاهرة تعاطي الحشيش، د. سعيد المغربي بواسطة مجلة البحوث الإسلامية (٢٣/٦٩ ـ ٧٢)، المخدرات د. علي البار ص١٦٣ ـ ٢٠٧، وقد أفاض في بيان أضرارها على أجهزة الجسم وأنسجته المختلفة. والتصنيف الكيمائي ص٢٥، ٢٦، د. صلاح الدين أحمد عثمان. والتثقيف الدوائي ص١٣٢، ١٣٣. والدواء وصحة المجتمع ص٦٦، ٦٧.

المقصد الأول

حكم المواد المخدرة في حال الاختيار

والكلام عليه في مسألتين:

المسألة الأولى

أقوال الفقهاء في ذلك

لم تختلف أقوال أهل العلم في حكم القدر المؤثر سكراً، أو خدراً، أو ضرراً، فهو حرام باتفاقهم. وقد كانوا نصوا على تحريم الحشيشة، والبنج، والأفيون، ونحو ذلك مما ظهر في زمانهم، أعني القدر المؤثر منها، وإن كانوا لم يتفقوا على علة التحريم هل هي الإسكار، أم الضرر والتخدير؟. وهذه بعض أقوالهم:

جاء في تنوير الأبصار: ويحرم أكل البنج، والحشيشة، والأفيون، وأنّ من قال بحل البنج، والحشيشة، فهو زنديق مبتدع، بل قيل يكفر ويباح قتله. قال ابن عابدين[1]: ومثله، بل أولى البرش، وهو شيء مركب من البنج والأفيون وغيرهما، قال: فهذا كله ونظائره يحرم استعمال القدر المسكر منه[2]. وفي فتح القدير: اتفقت فتاوى مشايخ المذهبين من الشافعية، والحنفية، على وقوع طلاق من غاب عقله بأكل الحشيش، وهو المسمى بورق القنب، لفتواهم بحرمته[3].

وقال في مواهب الجليل: وأمّا ما يغطي العقل، فلا خلاف في تحريم القدر المغطي من كل شيء، وذكر البنج، والأفيون. وفي منح الجليل: ذكر المفسد، أي المخدر، ومثل له بالحشيشة، والأفيون، والبرش. وذكر المرقّد، ومثل له بالبنج، ثم قال: استعمال القليل الذي لا يغيب العقل جائز، والكثير

---

(١) محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، فقيه أصولي. ولد بدمشق عام ١١٩٨هـ، وتوفي بها عام ١٢٥٢هـ، من تصانيفه رد المحتار على الدر المختار على تنوير الأبصار. انظر: معجم المؤلفين (٩/ ٧٧).

(٢) انظر: الدر المختار مع حاشية رد المحتار (٤/ ٤٢، ٤٣)، (٦/ ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩).

(٣) فتح القدير (٣/ ٤٩٠).

الذي يغيبه محرم. وفي الفروق: النبات المعروف بالحشيشة، التي يتعاطاها أهل الفسوق، اتفق فقهاء أهل العصر على المنع منها، أعني كثيرها المغيب للعقل(١).

وجاء في الروضة: ما يزيل العقل من غير الأشربة، كالبنج، حرام. وفي المجموع: وأمّا ما يزيل العقل، من غير الأشربة، من الأدوية كالبنج، وهذه الحشيشة المعروفة، فحكمه حكم الخمر، في التحريم(٢).

وجاء في كشاف القناع: ولا يباح أكل الحشيشة المسكرة. وفي الإنصاف: إن تناول ما يزيل عقله لغير حاجة، كان حكمه كالسكران(٣). وقال ابن تيمية: أمّا الحشيشة الملعونة، المسكرة، فهي بمنزلة غيرها من المسكرات، والمسكر منها حرام باتفاق العلماء، بل كل ما يزيل العقل، فإنه يحرم أكله، ولو لم يكن مسكراً كالبنج(٤).

وقال ابن حزم الظاهري: ولا يحل أكل السيكران(٥).

ومن هذا يظهر أنّ الفقهاء اتفقوا على تحريم القدر المؤثر من المواد المسكرة والمخدرة. وما لم يذكر في أقوالهم له حكم ما ذكروه ولا فرق.

المسألة الثانية

الأدلة الشرعية فيه

تبين مما سبق قريباً اتفاق أهل العلم على تحريم القدر المؤثر من المخدر، وقد دلت على هذا التحريم، نصوص الكتاب، والسنة، والقياس الصحيح، والقواعد العامة للشرع، والفطرة، والعقل السليم.

---

(١) انظر: مواهب الجليل للحطاب (٣/ ٢٣٣، ٢٣٢)، ومنح الجليل لعليش (١/ ٢٦)، وشرح الزرقاني على مختصر خليل (١/ ٢٣، ٢٤)، الفروق للقرافي (١/ ٢١٦).

(٢) انظر: الروضة (٢/ ٥٤٨)، (٧/ ٣٧٨)، والمجموع (٣/ ٨)، ومغني المحتاج (٤/ ١٨٧)، وإعانة الطالبين (٤/ ١٥٦)، ونهاية المحتاج وحاشية الضياء (٣/ ١٠)، وزاد المحتاج (٤/ ٥٩).

(٣) انظر: كشاف القناع (٦/ ١٨٨)، والإنصاف (٨/ ٤٣٨)، والمغني (٧/ ١١٣، ١١٤)، وجامع العلوم والحكم (٢/ ٤٦٤).

(٤) مجموع الفتاوى (٣٤/ ٢٠٤).

(٥) المحلى (٧/ ٤٢٦).

أولاً: كتاب الله:

كل نص في كتاب الله في تحريم الخبائث، والمضار، وحرمة التعدي على الأنفس هو دليل على تحريم المواد المخدرة والمسكرة، ومن ذلك:

١ ـ قول الله سبحانه: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. والمخدرات من أعظم الخبائث، فالآية نص في تحريمها.

٢ ـ قول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣]. وقد حرّم الله هذه الأشياء لخبثها، وضررها، والمواد المخدرة مثلها، والشرع لا يفرق بين المتماثلات، فدلالة الآية عن طريق التنبيه والإلحاق.

٣ ـ قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]، وقوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]. فنهى الله عن قتل النفس، وإيرادها الهلاك، بأي وسيلة كانت، فمن أهلك نفسه بالمخدرات، كان كمن طعنها بخنجر، أو نحوه، فقتلها، ولا فرق.

٤ ـ قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠]. والمخدرات داخلة في تحريم الخمر إما نصاً، وإما معنًى، فالمسكر منها داخل قطعاً، لأن كل مسكر خمر، فتكون الآية قد دلت على تحريمه نصاً. (ولا فرق بين أن يكون المسكر مأكولاً، أو مشروباً، أو جامداً، أو مائعاً، فلو اصطبغ بالخمر كان حراماً، ولو أساغ الحشيشة وشربها كان حراماً)[١]. وما لم يكن منها مسكراً، أُلحق بالمسكر بطريق الاعتبار والقياس، فهي داخلة فيما حرّم الله ورسوله، لفظاً أو معنًى[٢].

وقد نصّ جماعة من أهل العلم على أنّ بعض هذه المواد مسكر، ومن أقوالهم في ذلك:

قال ابن تيمية: أما الحشيشة الملعونة المسكرة، فهي بمنزلة غيرها من المسكرات[٣]. وقال في كشاف القناع: ولا يباح أكل الحشيشة المسكرة[٤].

وفي المجموع: وأما ما يزيل العقل من غير الأشربة، كالبنج، وهذه

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٤/ ٢٠٤).

(٢) السياسة الشرعية، لابن تيمية ص١٤٥.

(٣) مجموع الفتاوى (٣٤/ ٢٠٤).

(٤) كشاف القناع، للبهوتي (٦/ ١٨٨).

الحشيشة المعروفة، فحكمه حكم الخمر في التحريم[١]. وجعل ابن حجر المكي الحشيشة، والأفيون، والشيكران، من المسكرات[٢]. وفي الكبائر للذهبي: والحشيشة المصنوعة من ورق القنب، حرام كالخمر، يحد شاربها كما يحد شارب الخمر، وهي أخبث من الخمر[٣].

وذكر فقهاء الحنفية أنه لو سكر من البنج، والأفيون، وقع طلاقه زجراً له[٤]. ونص ابن عابدين على أن الحشيشة، والبرش مسكرة[٥].

وقال القرافي[٦] عن الحشيشة: ونصوص المتحدثين عن النبات، تقتضي أنها مسكرة[٧]. وكان بعض مشايخ المالكية يراها من المسكرات، على ما نقله في مواهب الجليل[٨].

وذكر ابن البيطار أنّ من خصائص البنج (الشيكران)، أنه يعرض سكر شديد لمن شربه[٩].

وعلى كل حال، يستوي في حكم التحريم المسكر من هذه المواد والمخدر. والفقهاء الذين اختلفوا في كونها مسكرة، أو مخدرة، لم يختلفوا في تحريم القدر المؤثر من المسكر، أو المخدر. وإنما يترتب على الخلاف ثلاثة أحكام: النجاسة، والحد، وحرمة تعاطي القليل كالكثير[١٠]. أمّا الحد فليس هذا موضع بحثه، وأما الحكمان الآخران، فستأتي الإشارة إليهما إن شاء الله.

---

(١) المجموع للنووي (٣/ ٨). (٢) الزواجر (١/ ١٨٠).

(٣) الكبائر للذهبي ص٨٦.

(٤) انظر: حاشية ابن عابدين ومعها الدر المختار (٤/ ٤٢، ٤٣).

(٥) المصدر نفسه (٦/ ٤٥٧ ـ ٤٥٩).

(٦) شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي الصنهاجي المالكي، وهو مصري المولد والنشأة والوفاة، من مصنفاته: الذخيرة والفروق، توفي سنة ٦٨٤هـ. انظر ترجمته: في الديباج (١/ ٢٣٦)، وشجرة النور (١/ ١٨٨).

(٧) الفروق (١/ ٢١٦) واختار هو أنها مفسدة.

(٨) مواهب الجليل (١/ ٩٠) والشيخ المشار إليه هو أبو عبد الله المنوفي، وكذا ذكره الزرقاني في شرحه (١/ ٢٤).

(٩) انظر: الجامع لمفردات الأدوية (١/ ١٦٠، ٢٤٠، ٤٦٨).

(١٠) انظر: الفروق (١/ ٢٤)، ومواهب الجليل (١/ ٩٠).

ثانياً: السنة النبوية:

أما السنة النبوية، فقد دلت على تحريم المواد المخدرة أبين دلالة، في أحاديث عديدة أجتزئ منها بالآتي لدلالته على المراد:

الدليل الأول: ما جاء من طرق أنّ «كل مسكر حرام، وكل مسكر خمر»، والخمر ما خامر العقل، ونحو ذلك من النصوص الدالة على أن العبرة بأثر المسكر، لا بنوعه ومصدره[1].

وقد سبق أن هذه المواد لا بد وأن يشملها النص، إما لفظاً، أو معنًى.

قال ابن تيمية: وبكل حال فهي، يعني الحشيشة، داخلة فيما حرمه الله ورسوله ﷺ، من الخمر والمسكر، لفظاً أو معنًى، قال: والأحاديث كثيرة مستفيضة، جمع رسول الله ﷺ فيها، بما أوتيه من جوامع الكلم، كل ما غطى العقل وأسكر، ولم يفرق بين نوع ونوع، ولا تأثير لكونه مأكولاً أو مشروباً[2].

قال: وأما قول القائل إنّ هذه ما فيها آية ولا حديث، فهذا من جهله، فإنّ القرآن والحديث فيهما كلمات جامعة، هي قواعد عامة، وقضايا كلية تتناول كل ما دخل فيها، وكل ما دخل فيها فهو مذكور في القرآن والحديث باسمه العام، وإلا فلا يمكن ذكر كل شيء باسمه الخاص، فإنّ الله بعث محمداً ﷺ إلى جميع الخلق، وقال: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الأشربة، من حديث أبي موسى رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «كل شراب أسكر فهو حرام»، باب الخمر من العسل وهو البتع، حديث (٥٥٨٥، ٥٥٨٦)، انظر: الفتح (١٠/ ٤٤). ونحوه من حديث ابن عمر أخرجه النسائي (٨/ ٧٢٩)، كتاب الأشربة، باب ذكر الأخبار التي اعتل بها من أباح شراب السكر، حديث (٥٧١٦). وقال الألباني في إرواء الغليل (٤/ ٤٢٩): إسناده صحيح. وكذا من حديث ابن مسعود، وابن عمر، وعائشة رضي الله عنهم، نحوه كما في ابن ماجه، حديث (٣٣٨٦، ٣٣٨٧، ٣٣٨٨)، والترمذي، حديث (١٨٦٣، ١٨٦٤)، لكن بلفظ: «كل مسكر حرام»، وحديث ابن عمر: خطب عمر على منبر رسول الله ﷺ وذكر حديثه وفيه: «والخمر ما خامر العقل»، حديث (٥٥٨٨) من صحيح البخاري.

(٢) السياسة الشرعية ص١٤٨.

﴿جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقال: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ لِيَكُونَ لِلۡعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]، وقال: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ۝١٠٧﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. فاسم الناس، والعالمين، يدخل فيه العرب، وغير العرب، من الفرس والروم، والهند والبربر، فلو قال قائل: إنّ محمداً ما أرسل إلى الترك، والهند، والبربر، لأنّ الله لم يذكرهم في القرآن، كان جاهلاً، كما لو قال: إن الله لم يرسله إلى بني تميم، وبني أسد، وغطفان، وغير ذلك من قبائل العرب، فإنّ الله لم يذكر هذه القبائل بأسمائها الخاصة.

وأطال ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ في ذكر نصوص عامة يستدل بها على أفرادها، ثم قال بعدُ: ولو قدر أنّ اللفظ لم يتناوله، وكان في معنى ما في القرآن والسنة، ألحق به بطريق الاعتبار والقياس، كما دخل اليهود، والنصارى، والفرس، في عموم الآية، ودخلت جميع المسكرات في معنى خمر العنب، والله قد بعث محمداً ﷺ بالكتاب والميزان، ليقوم الناس بالقسط، والكتاب: القرآن، والميزان: العدل، والقياس الصحيح هو من العدل، لأنه لا يفرق بين المتماثلين، بل سوَّى بينهما، فاستوت السيئات في المعنى الموجب للتحريم، وهذا من العدل، ولو لم يسو بينهما، كان تناقضاً، وحكم الله ورسوله ﷺ منزه عن التناقض[١].

الدليل الثاني من السنة: حديث أم سلمة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: أن النبي ﷺ نهى عن كل مسكر ومفْتِر[٢].

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٤/٢٠٦ ـ ٢١٠)، وفيه تصرف يسير.

(٢) حديث أم سلمة رواه أحمد في مسنده (٦/٣٠٩)، وأبو داود في سننه (٤/ ٩٠)، كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر، حديث (٣٦٨٦). وابن أبي شيبة في المصنف (٧/ ١٠٣)، والطبراني في الكبير (٢٣/ ٣٣٧)، والبيهقي في الكبرى (٨/ ٢٩٦).
قال في عون المعبود (١٠/ ١٠٦): وحديث الباب قال: المنذري فيه شهر بن حوشب، وثقه الإمام أحمد ابن حنبل، ويحيى بن معين، وتكلم فيه غير واحد، والترمذي يصحح حديثه، اهـ. وقال الشوكاني في بعض فتاويه: . . . وإذا أردنا الكشف عن رجال إسناده فليس من هو متكلم فيه إلا شهر بن حوشب، وقد اختلف في شأنه أئمة=

جاء في تهذيب الفروق: حكي أنّ رجلاً من العجم قدم القاهرة، وطلب دليلاً على تحريم الحشيشة، وعقد لذلك مجلساً حضره علماء العصر، فاستدل الحافظ زين الدين العراقي[1] بحديث أم سلمة: نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر، فأعجب الحاضرين. قال: وكون الحشيشة من المفتر، مما أطبق عليه مستعملوها ممن يعتد بهم، وبخبرهم يعتد في مثل هذا الأمر. والقاعدة عند الأصوليين والمحدثين، أنه إذا ورد النهي عن شيئين مقترنين، ثم نص على حكم النهي عن أحدهما، من حرمة، أو غيرها، أعطي الآخر ذلك الحكم، بدليل اقترانهما في الذكر والنهي. وفي الحديث المذكور ذكر المُفْتِر مقروناً بالمسكر، وتقرر عندنا تحريم المسكر، بالكتاب، والسنة، والإجماع، فيجب أن يعطى المفتر حكمه، بقرينة النهي عنهما مقترنين[2]. وجميع المواد المخدرة يشملها هذا النهي، لأنّها مُفْتِرة وزيادة.

ثالثاً: القياس الصحيح:

تقدم بيان دلالة القياس الصحيح على تحريم المواد المخدرة، ضمن الاستدلال من الكتاب والسنة، وبيانه أن الله تعالى أرسل رسوله ﷺ بالوحي، والميزان، والميزان هو العدل، ومن تمام العدل، المساواة بين المتشابهين في الأحكام، وقد وردت نصوص الوحي واضحة جلية في تحريم المسكر؛ من خمر أو غيره، وما لم يكن مسكراً، من المخدرات يلحق بالمسكر عن طريق قياس المساواة، وقد يكون بطريق قياس الأولى، فإنّ جميع المضار الموجودة

= الجرح والتعديل، فوثقه الإمام أحمد وابن معين وهما إماما الجرح والتعديل، ما اجتمعا على توثيق رجل إلا وكان ثقة، ولا على تضعيف رجل إلا وكان ضعيفاً، فأقل أحوال حديث شهر المذكور أن يكون حسناً. وقبله قال ابن حجر في الفتح (١٠/ ٤٧) إنه بسند حسن. وقال الألباني في صحيح الجامع (٦٩٧٧): صحيح.

(١) عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم الكردي، المصري الشافعي، ويعرف بالعراقي زين الدين، أبو الفضل، محدث فقيه، له ألفية في علوم الحديث، والمغني عن حمل الأسفار. كان ميلاده سنة ٧٢٥هـ، وتوفي سنة ٨٠٦هـ. انظر: شذرات الذهب (٧/ ٥٥)، والضوء اللامع (٤/ ١٧١).

(٢) تهذيب الفروق مع الفروق (١/ ٢١٦)، لمحمد المكي وقد عزاه صاحب التداوي بالمحرمات للقرافي فوهم.

في الخمر، موجودة في المخدرات، فتلحق بالخمر لعدم الفارق المعتبر، بل إنّ الأضرار الناجمة عن المواد المخدرة، تفوق بكثير أضرار الخمر. قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ، وهو يتكلم عن الحشيشة: وهي شر من الشراب المسكر من بعض الوجوه، والمسكر شر منها من وجه آخر، فإنها مع أنها تسكر آكلها حتى يبقى مصطولاً[(١)]، تورث التخنيث والديوثة، وتفسد المزاج، وتجعل الكبد كالسفنجة[(٢)]، وتورث الجنون، وكفى بها شراً أن تصد الرجل عن ذكر الله وعن الصلاة، وفيها من المفاسد ما ليس في الخمر، وإن كان في الخمر مفسدة ليست فيها، وهي الحدة، فهي بالتحريم أولى من الخمر، لأن ضرر آكل الحشيشة على نفسه، أشد من ضرر الخمر، وضرر شارب الخمر على الناس أشد، إلا أنه في هذه الأزمان، لكثرة أكل الحشيشة، صار الضرر الذي منها على الناس، أعظم من الخمر[(٣)].

وهذا حق، فإنّ ضرر المواد المخدرة في هذه العصور، فاق أضرار الخمر كثيراً، وفي جميع النواحي، فالقياس الصحيح دال دلالة واضحة، على تحريم المخدرات، وهذا بين والحمد لله.

رابعاً: القواعد العامة:

لا شك أن الشرع الحنيف، جاء بجلب المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها، وهذه من القواعد العظيمة. ومن القواعد في هذا الباب أيضاً: لا ضرر ولا ضرار. وقد علم مما سبق عظم الأضرار الوبيلة، التي تلحقها المخدرات بصحة الإنسان، وفيها من المفاسد في الدين، الأمر العظيم، وقد صنفت في ذلك مصنفات عديدة، وبحوث قيمة تبيّن للناظر فيها عظم الأضرار: الدينية، والصحية، والاجتماعية، والاقتصادية، للمخدرات، مما يبين أنها من أعظم المفاسد في الوقت الحاضر، وأمر كهذا، لا يمكن أن

---

(١) لعل الشيخ يعني مخبولاً، وكلمة مصطول لم أطلع عليها في شيء من قواميس اللغة التي رأيتها.

(٢) الإسفنج عروق شجر كما في القاموس ص٢٤٨. ولعل الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ يعني هذه المادة المعروفة عند العامة بهذا الاسم، وتصنع منها بعض الفرش.

(٣) مجموع الفتاوى (٣٤/ ٢٠٥، ٢٢٤) بتصرف.

يختلف في تحريمه، لأن القول بحله هدم لقواعد الشريعة، ومقاصدها العامة، فمن تأمل قواعد الشرع العظيمة، التي يبنى عليها، تبين له تحريم هذه المواد المخدرة، بما لا يدع مجالاً للشك، كيف وهذه المخدرات تهدد الضرورات الخمس، التي جاء الشرع بحفظها، فهي مناقضة للشرع في أعظم أصوله وقواعده.

خامساً: الفطرة والعقل:

فطر الله الناس على الإسلام بكل معانيه، من الخضوع، والانقياد لله، ومحبته وتعظيمه. وما يدعو إليه من الصفاء الروحي، والطهر، والعفاف، وغير ذلك من المعاني السامية، التي تدخل في فطرة الله التي فطر الناس عليها، ويدل لذلك من النصوص قول النبي ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو يمجسانه، أو ينصرانه»[1]. فالتهويد، والتنصير، والتمجيس، عوارض طارئة على الفطرة السليمة، التي فطر الله عليها الناس، مما يدل على أنّ أصل هذه الفطرة الإسلام، ولهذا لم يذكر الإسلام فيما يطرأ على الفطرة. ومثل ذلك قول الله ﷻ في الحديث القدسي: «خلقت عبادي حنفاء، فاجتالتهم الشياطين»[2]. فالحنيفية هي الفطرة، وهي الإسلام. ودلالة الفطرة على تحريم المخدرات، من جهة أنّ المخدرات مناقضة لهذه الفطرة التي فطرت على الطهر والعفة وكل صفات الفضيلة، وفي المخدرات هدم لجميع هذه الصفات، لتحل محلها الرذيلة والدناءة والخسة، وغير ذلك من صفات السوء، ومساوئ الأخلاق.

وأما العقل، فدلالته من جهة أن المخدرات مما تستقبحه العقول السليمة. ومن صفات العقل، أنه يعقل صاحبه عن تعاطي ما يقبح؛ من الأقوال، والأفعال، فمن منحه الله عقلاً يميز به، كيف يسعى في جنونه،

---

(١) من حديث رواه مسلم (٤/٢٠٤٧)، كتاب القدر، بروايات عديدة منها: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه» الحديث (٢٦٥٨).

(٢) جزء من حديث طويل أخرجه مسلم (٤/٢١٩٧)، كتاب الجنة، قال النبي ﷺ: ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم، الحديث، وفيه: «وأني خلقت عبادي حنفاء كلهم وأنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم»، حديث (٢٨٦٥)، من حديث عياض رضي الله عنه.

والإضرار به، واستبدال حضوره بغيبته، ورزانته برعونته، واتزانه بهذيانه؟

إذا علم هذا، فالفقهاء رحمهم الله يتفقون على منع ما دلّ على منعه الكتاب والسنة والأصول العامة، والفطرة والعقل، كيف وهم أعلم الناس بدلالات النصوص وقواعد الشريعة، وهم أكمل الناس عقولاً، وأسلمهم فطرة، والحمد لله. ولم أجد من قال من الفقهاء بحل شيء من المخدرات، إلا ما جاء في الهداية من إباحة البنج، وحمله ابن عابدين على إباحة القليل للتداوي، واستنكر حمله على غير هذا[1].

المقصد الثاني

حكم المواد المخدرة في حال الاضطرار

وأعني بهذا المطلب بيان معرفة حكم استخدام هذه المواد، في مجال الدواء، باعتبار المرض حال ضرورة، ولو في بعض أحواله، وقد تقدم هذا.

وبالنظر في هذه المواد نجد أنها تتنوع فيما تحدثه من أثر في بدن الإنسان، وقد جعلها القرافي ثلاثة أنواع:

النوع الأول المسكر: وهو ما يغيِّب العقل دون الحواس، لكن مع نشوة وطرب.

والثاني المفسد أو المخدر: وهو ما غيب العقل دون الحواس، من غير نشوة ولا طرب.

النوع الثالث المرقد: وهو ما غيب العقل والحواس معاً.

قال في ذلك: المتناول من هذه إمّا أن تغيب معه الحواس أو لا، فإن غابت معه الحواس فهو المرقد، وإن لم تغب معه فلا يخلو: إما أن تحدث معه نشوة وسرور، وقوة نفس عند غالب المتناول له، أو لا، فإن حدث ذلك فهو المسكر، وإلا فهو المفسد[2].

ويختلف الفقهاء في تنزيل هذه الأوصاف على أنواع المخدرات،

---

(١) حاشية ابن عابدين (٦/٤٥٨).

(٢) الفروق للقرافي (١/٢١٧)، وانظر: شرح الزرقاني على خليل (١/٢٣)، ومواهب الجليل (٣/٣٢).

وبناءً على ذلك تختلف أقوالهم في حكم استخدامها في الدواء. فالحشيشة مثلاً مسكرة عند جمهور العلماء، حتى جعلها بعضهم كالخمر في كل أحكامها حتى الحد، كما ذهب إليه ابن تيمية وآخرون، وقد تقدم[١] قول ابن تيمية: أما الحشيشة الملعونة المسكرة، فهي بمنزلة غيرها من المسكرات. وقول صاحب كشاف القناع: ولا يباح أكل الحشيشة المسكرة. وكذلك عدّها من المسكرات النووي، وابن دقيق العيد، وابن حجر المكي، والذهبي، وقال ابن البيطار عن القنب الهندي؛ وهو مسكر جداً[٢]. وفي عون المعبود: الحشيشة ملحقة بالأفيون، والبنج، وهو من المخدرات المسكرات[٣]. ونقل في واضح البرهان عن جماعة ممن قالوا إن الحشيشة مسكرة[٤].

قال ابن حجر المكي: الإسكار يراد به مطلق تغطية العقل، وهذا إطلاق أعم. ويراد به تغطية العقل مع نشوة وطرب، وهذا إطلاق أخص، وهو المراد من الإسكار حيث أطلق.

فعلى الإطلاق الأول كل مخدر مسكر ولا عكس. ثم قال: من شأن السكر بنحو الخمر أن يتولد عنه النشوة والطرب والعربدة والغضب والحمية، ومن شأن السكر بنحو الحشيشة أن يتولد عنه أضداد ذلك: من تخدير البدن وفتوره، ومن طول السكوت، والنوم وعدم الحمية[٥]. وهذا الفرق في الإسكار هو الذي دعى القرافي أن يعد الحشيشة مفسدة مخدرة لا مسكرة، مع أنه قال: ونصوص المتحدثين على النبات تقتضي أنها مسكرة، فإنهم يصفونها بذلك في كتبهم. قال: والذي يظهر لي أنها مفسدة. **قلت**: لا شك أنّ قول المتحدثين على النبات مقدم على قول القرافي في هذا، لأنهم أدرى بخصائصها منه،

---

(١) تقدم ص٢٦١.

(٢) انظر: فتاوى ابن حجر المكي الفقهية (٤/ ٢٣١).

(٣) عون المعبود (٣/ ٣٢١)، وهو في فتاوى ابن حجر المكي (٤/ ٢٢٩) نقلاً عن تكريم المعيشة لابن القسطلاني.

(٤) واضح البرهان ص٧٣.

(٥) الفتاوى الفقهية (٤/ ٢٣٠).

واستدل لما ظهر له بكون المسكر يزيد في الشجاعة، والمسرة، وقوة النفس، والانتقام من الأعداء، والمنافسة في العطاء، وأخلاق الكرماء، هكذا قال رحمه الله[1]، وفيه نظر من وجهين:

أولهما: أنّ هذه الصفات المتوهمة ليست على كل حال، بل كثيراً ما يصاب شارب المسكر بالخمول والركود، والجبن والخور، وغيرها من أضداد ما ذكره القرافي. **والثاني**: أنّ من غير المسكر ما يوهم صاحبه بخصائص كهذه، فلا هي مقصورة على المسكر، ولا هي مطردة معه.

وعلى هذا فهل المخدر والمرقد كالمسكر من كل وجه؟

ذهب أكثر الفقهاء إلى أن حرمة المخدرات دون حرمة الخمر، وأنه لا يحد متعاطيها بل يعزر، وأنها ليست بنجسة بخلاف الخمر، وأنه يجوز تعاطي القليل منها دون الكثير بخلاف المسكر، فإنّ ما أسكر كثيره حرم قليله[2]. قال ابن عابدين: لا يلزم من حرمة الكثير المسكر حرمة قليله، ولا نجاسته مطلقاً، إلا في المائعات، لمعنى خاص بها، أما الجامدات فلا يحرم منها إلا الكثير المسكر، والمضر بالعقل أو غيره. أما القليل النافع فلا يحرم، لأن حرمتها ليست لعينها، بل لضررها. ولكنه قيّد جواز القليل بالحاجة كالتداوي. أما إن كان للهو فهو حرام، وحمل حديث: «ما أسكر كثيره حرم قليله»[3]، على الأشربة، وإلا لزم تحريم القليل من كل جامد، إذا كان كثيره مسكراً، كالزعفران، والعنبر، قال: ولم أر من قال بحرمتها. قال: ونظير

---

(١) الفروق (١/ ٢١٧، ٢١٨).

(٢) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (٦/ ٤٥٧، ٤٥٨). شرح الزرقاني على خليل (١/ ٢٤)، والفروق (١/ ٢١٨)، ونهاية المحتاج وحاشية الضياء (٨/ ١٠). وإعانة الطالبين (٤/ ١٥٦).

(٣) أخرجه أبو داود (٤/ ٨٧)، كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر، حديث (٣٦٨١). والترمذي (٤/ ٢٩٢)، كتاب الأشربة، باب ما أسكر كثيره فقليله حرام، حديث (١٨٦٥). وابن ماجه (٢/ ١١٢٤)، كتاب الأشربة، باب ما أسكر كثيره فقليله حرام، حديث (٣٣٩٢، ٣٣٩٣، ٣٣٩٤). والنسائي (٨/ ٧٠٠)، كتاب الأشربة، باب تحريم كل شراب أسكر كثيره، حديث (٥٦٢٣). من حديث ابن عمر، وجابر، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم. وحسن الترمذي حديث جابر. وصحح الألباني الحديث بمجموع طرقه. انظر: الإرواء (٨/ ٤٢)، حديث (٢٣٧٥).

ذلك ما كان قتَّالاً من الأدوية السامة، فإن استعمال القليل منه جائز، بخلاف القدر المضر، فإنه يحرم[1].

فههنا أمران:

أحدهما: التفريق بين المسكر وغيره.

والثاني: التفريق بين المسكر المائع، والجامد. فالفقهاء الذين أجازوا قليل المخدر، إما مطلقاً، وإما للحاجة، مأخذهم أن قاعدة: ما أسكر كثيره، حرم قليله. خاصة بالمسكر المائع، دون غيره، مما ليس بمسكر، أو هو مسكر جامد.

ولا شك أن التفريق بين المسكر وغيره واضح من وجه، وإن كان فيه نظر من وجه آخر، بيان ذلك: أن ظاهر اللفظ يفيد أن تحريم القليل مبني على إسكار الكثير من نوعه، فإذا انتفت علة الإسكار، زال ذلك الحكم، وكونه فيه نظر من وجه لأنه قد يُنظر إلى المعنى في منع القليل، من كونه سداً لذريعة تناول الكثير، وهذا المعنى موجود في غير المسكر. وعلى كل حال، فالفرق بين المسكر وغيره معتبر.

أما التفريق بين مسكر، ومسكر، بسبب كون أحدهما جامداً، والآخر مائعاً، فهذا غير صحيح، إذ لا أثر لذلك في الحكم، لأن الحكم مبني على الإسكار، لا على شكل المسكر، أو نوعه. وقوله ﷺ: «كل مسكر خمر وكل خمر حرام»، يتناول كل مسكر، ولا فرق بين كونه مأكولاً، أو مشروباً، أو جامداً أو مائعاً. فإن الخمر قد يصطبغ بها، والحشيشة قد تذاب وتشرب، وكل ذلك حرام. والنبي ﷺ قد أوتي جوامع الكلم، فإذا قال كلمة جامعة، كانت عامة في كل ما يدخل في لفظها ومعناها، سواء كانت الأعيان موجودة في زمانه، أو مكانه، أو لم تكن. قاله ابن تيمية[2]. فعموم لفظ الحديث يتناول

(١) حاشية ابن عابدين (٤/ ٤٢، ٤٣)، (٦/ ٤٥٧، ٤٥٨).

(٢) مجموع الفتاوى (٣٤/ ٢٠٤، ٢٠٥)، والسياسة الشرعية ص١٤٨.

هذا، وهذا، ولا فرق. وذكر ابن رجب[1] أن المسكر ما فيه لذة وطرب، ثم قال: قال طائفة من العلماء: وسواء كان هذا المسكر مائعاً، أو جامداً، وسواء كان مطعوماً أو مشروباً، وسواء كان من حب أو تمر، أو لبن، أو غير ذلك. وأدخلوا في ذلك الحشيشة التي تعمل من ورق القِنَّب، وغيرها مما يؤكل، لأجل لذته وسكره[2]. وقال ابن حجر: واستدل بمطلق قوله ﷺ: «كل مسكر حرام» على تحريم كل ما يسكر، ولو لم يكن شراباً، فيدخل في ذلك الحشيشة وغيرها، وقد جزم النووي وغيره بأنها مسكرة، وجزم آخرون بأنها مخدرة، وهو مكابرة، لأنها تحدث بالمشاهدة ما تحدث الخمر[3].

ونصرت لجنة الإفتاء بالمملكة العربية السعودية، ما ذهب إليه ابن تيمية من إلحاق الحشيشة بالخمر، ومما جاء تعليقاً: قل أن يتعاطى أحد شيئاً من هذه المخدرات، إلا اعتاده، والقليل يدعو إلى الكثير، ولا بد أن ينتفع بهذه النظرية في رد قول من أباح القليل من علماء المذاهب، وهذه الفتاوي التي أفتى بها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، صريحة واضحة في تحريم هذه المخدرات، حشيشها وغير حشيشها، والقليل منها والكثير، لأنها كالخمر، وإن كان بعضها كالأفيون، والبنج، طاهراً، ولا حد فيه، وإنما فيه التعزير، وقد جرى اعتبارها والأخذ بها، ومسايرة الفقه لها، من عهد ابن تيمية إلى يومنا هذا[4].

ولا بد من تصنيف المخدرات إلى مسكر وغيره، فما كان مسكراً فله حكم الخمر من كل وجه، وهو خمر بنص كلام رسول الله ﷺ، فيحرم قليله، كما حرم كثيره. ويحرم التداوي به، قل أو كثر، بل لا دواء فيه، وإنما هو داء، بنص كلام الذي لا ينطق عن الهوى. وأما غير المسكر، فينظر فيه: إن

---

(١) زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن، المشهور بابن رجب الحنبلي، البغدادي ثم الدمشقي، ولد ببغداد سنة ٧٣٦هـ، من تصانيفه كتاب القواعد وذيل طبقات الحنابلة، توفي سنة ٧٩٥هـ. انظر: شذرات الذهب لابن العماد (٦/ ٣٣٩)، وذيل ابن عبد الهادي ص٣٦، والمقصد الأرشد (٢/ ٨١).
(٢) جامع العلوم والحكم (٢/ ٤٦٤).
(٣) الفتح (١٠/ ٤٧).
(٤) مجلة البحوث الإسلامية (٢٣/ ٤٩).

قصد بتناول القليل منه اللهو، ونحوه فهو حرام، لأن قليله يدعو إلى كثيره، وهذا ظاهر، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا عند الكلام على الإدمان. بل المخدر يدعو قليله إلى كثيره أكثر من الخمر، فمن هذا الوجه، يمنع تناول القليل من المخدر غير المسكر، قياساً على المخدر المسكر، وأولى.

أما إن كان تناوله لحاجة كالدواء، فهنا يتوجه القول بجوازه لأمور منها:

الأول: بما أنه ليس بمسكر فلا يتناوله قوله ﷺ: «إنه ليس بدواء»، بل هو خاضع للتجربة، في كونه يفيد في الدواء أو لا. وقد دلت التجارب على نفع كثير منه في مجال الدواء بالقدر الذي يحدده أهل الخبرة.

الثاني: القدر المستخدم في الدواء لا يسبب الإدمان، إذا ما استخدم على وجهه، ولا يعترض بخشية استخدامه على غير وجهه، لأنه حينئذ كاستخدامه في حال الاختيار، ولا فرق، وفي هذه الحال تزول العلة التي ذكرت في التناول لغير حاجة.

الثالث: يصح في هذه الحال ما تقدم نقله عن ابن عابدين، من كون هذا كاستخدام القليل من السم، لأجل الدواء، ما لم يبلغ درجة الضرر.

الرابع: تقدم أن الضرورة تبيح تناول المحرم الذي يدفع عن المكلف ضرراً يهدد حياته، فيجوز استخدام القليل من المخدر في مجال الدواء من هذا الباب.

وقد أشار إلى هذا بعض الفقهاء. من ذلك ما ذكره فقهاء الحنفية أن من زال عقله من بنج وأفيون ونحو ذلك، فطلق امرأته نظر فيه: إن كان للتداوي فلا تطلق امرأته، وإلا طلقت. ونصوا على أنه لا بأس بشرب ما يذهب العقل، لقطع نحو أكلة، إلا الخمر[1].

وقال فقهاء المالكية يجوز شرب المرقد، لأجل قطع عضو ونحوه، لأن ضرر المرقد مأمون، وضرر العضو غير مأمون، فتحتمل أدنى المفسدتين لدفع أدناهما[2].

---

(١) انظر: حاشية ابن عابدين (٢/ ١٠٢)، (٤/ ٤٢، ٤٣)، (٥/ ٤٠٨)، وفتح القدير (٣/ ٤٩١).

(٢) حاشية الدسوقي (١/ ٥٠)، وتبصرة الحكام (٢/ ١٦٩، ١٧٠).

وقال فقهاء الشافعية: لو احتاج إلى دواء يزيل العقل لغرض صحيح جاز قطعاً، ونص بعضهم على جواز استعمال النبات المسكر في الدواء إن لم يكن منه بد[1].

وفي الإنصاف: إن زال عقله بالبنج، نظرت: فإن تداوى به فهو معذور، ويكون الحكم فيه كالمجنون، وإن تناول ما يزيل عقله لغير حاجة، كان حكمه حكم السكران، والتداوي حاجة. وقال ابن رجب: وأما ما يزيل العقل ويسكر، ولا لذة فيه ولا طرب كالبنج ونحوه، فقال أصحابنا: إن تناوله لحاجة التداوي، وكان الغالب منه السلامة جاز[2].

وخلاصة الأمر أن المخدر إن كان مسكراً، لم يجز استخدامه في الدواء مطلقاً، لعموم قوله ﷺ: «إنه ليس بدواء» وقد تقدم الكلام على التداوي بالمسكر. لكن قد يقال هو قد لا يكون دواء، ولكنه وسيلة إلى إعمال الدواء، بسبب خاصيته في زوال الإحساس. وإن كان غير مسكر فيجوز استخدام ما تدعو الحاجة إليه، ويسد الضرورة لأجل الدواء، لأن الضرورة أباحت الميتة، فلأن تبيح تناول القدر الذي يدفعها من المخدر أولى. والضرورة في استخدام المخدر ظاهرة ومتحققة. وقد جعل العلائي[3] من فروع قاعدة لا ضرر ولا ضرار: التداوي بالنجاسات إذا تعين ذلك بقول أهل الخبرة، لأن تعاطيها حينئذ أخف مفسدة من بقاء الألم الذي لا يحتمل مثله[4]. فهذا مثله، بل في بعض الأحوال يتعدى الأمر الألم الذي لا يحتمل إلى تهديد الحياة.

إذا تبين هذا، فاستخدام المخدر لأجل الدواء على خلاف الأصل، فلا بد من تقييده بقيود تضمن عدم التجاوز، وتمنع التحايل، وتسد الباب أمام

---

(١) روضة الطالبين (٢/ ٥٤٨)، (٧/ ٣٧٨)، وكفاية الأخيار (٢/ ٣٥٤، ٣٥٥).

(٢) الإنصاف (٨/ ٤٣٨)، وجامع العلوم والحكم (٢/ ٤٦٤).

(٣) صلاح الدين خليل بن كَيْكَلْدِي بن عبد الله العلائي، التركي الأصل، الشافعي المذهب، أبو سعيد. ولد بدمشق سنة ٦٩٤هـ، وتوفي ببيت المقدس سنة ٧٦١هـ، من تصانيفه كتاب القواعد، وجامع التحصيل، وغيرهما. انظر: طبقات ابن السبكي (١٠/ ٣٥)، وتذكرة الحفاظ (٤/ ١٠٥٧)، والدرر الكامنة (٢/ ١٧٩).

(٤) المجموع المذهب (ل ٣٤/أ).

العابثين، وقد أشار الفقهاء إلى هذه القيود ضمناً في كلامهم على جواز استخدام المخدر للدواء، ودل على بعضها القواعد العامة للشريعة الغراء. فمن ذلك:

١ ـ أن تبلغ حاجة المريض لذلك حد الضرورة، لأن المحظور لا يستباح بغير ضرورة.

٢ ـ أن يكون العقار المشتمل على المخدر مفيداً فيما يستخدم له من تسكين أو تخدير، ويشهد بذلك طبيب ثقة، خبير بمهنة الطب. وهل يشترط اثنان، وهل تشترط العدالة، وهل يشترط الإسلام؟ هذه المسائل فيها خلاف بين أهل العلم[١]، والذي يبدو، والله أعلم، أن الخبرة مع الثقة، وعدم ظهور دلائل على سوء القصد، يكفي في هذا الباب. وأما الإسلام، والعدالة، والعدد، فهي صفات تزيد من الثقة في قول الطبيب، وتجعل النفس أكثر طمأنينة، لكن لا يظهر اشتراطها.

٣ ـ أن يقتصر من الدواء على القدر الذي تندفع به الضرورة، لأن الضرورة تقدر بقدرها، كما هو مقرر عند أهل العلم[٢]. وما زاد عليها فهو على أصله في التحريم.

٤ ـ أن يكون هذا العقار متعيناً استخدامه، بحيث لا يوجد ما يقوم مقامه من المباح، أو مما هو أقل منه في التحريم.

٥ ـ ألّا يسبب استخدام هذا العقار للمريض ضرراً يفوق الضرر الذي استخدم لأجله، أو يساويه، وإلا منع، إذ لا فائدة حينئذ في مخالفة الأصل وتناول الممنوع شرعاً[٣].

---

(١) المجموع (٢/ ٢٨٦)، واختار النووي اعتماد قول طبيب واحد بشرط الإسلام، والعدالة، والبلوغ، والحذق.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي ص٨٤.

(٣) انظر في هذه الشروط: شرح السنة للبغوي (١٢/ ١٤٧)، وجامع العلوم والحكم (٢/ ٤٦٤)، وبدائع الصنائع (١/ ٦١، ٦٢)، والمجموع للنووي (٩/ ٣٧)، وأحكام القرآن لابن العربي (١/ ٥٧)، وكفاية الأخيار (٢/ ٣٥٥)، ومجلة البحوث الإسلامية (٣٢/ ٢٤٠)، والتداوي بالمحرمات، تصنيف عبد الفتاح محمود ص١٤٤.

مسألة

من اعتاد تناول المواد المخدرة، فإنه يصاب بالإدمان، في أول ما يصيبه من آفات وعلل، كما تقدم، فإذا أقلع عن ذلك فجأة أصيب بأعراض خطيرة، قد تنتهي بالوفاة، وقد تقدم وصفها قريباً. وعلاج هذه الأعراض الخطيرة قد يكون بإعطاء المدمن جرعات من المخدر الذي كان يتناوله أو غيره، تقل بالتدريج، شيئاً فشيئاً، حتى يمكن العود به إلى حياته الطبيعية. فهل يجوز مثل هذا الفعل، باعتباره نوعاً من العلاج، لحالة مرضية؟.

قال في مواهب الجليل: يجوز لمن ابتلي بأكل الأفيون، وصار يخاف على نفسه الموت من تركه أن يستعمل منه القدر الذي لا يؤثر في عقله وحواسه، ويسعى في تقليل ذلك وقطعه، جهدَه. ويجب عليه أن يتوب ويندم على ما مضى[1]. وفي نهاية المحتاج: أن تناول المخدر يوجب التعزير، ما لم يصر المتناول إلى حال تلجئه إلى استعمال ذلك، بحيث لو تركه أصابه ما يبيح التيمم. نعم يجب عليه السعي في إزالة الاحتياج إليه، إما باستعمال ضده، أو تقليله إلى أن يصير لا يضره تركه[2]. وسئل ابن حجر المكي عمن ابتلي بأكل الأفيون، وصار إن لم يأكل هلك، فأجاب: إن علم ذلك قطعاً حل له، بل وجب لاضطراره إلى بقاء روحه كالميتة للمضطر، ويجب عليه التدريج في تنقيصه شيئاً فشيئاً، حتى يزول تولع المعدة به، من غير أن تشعر، فإن ترك ذلك فهو آثم فاسق[3].

وهذا ما أفتى به بعض المعاصرين، وجاء في فتواه: إذا ثبت أن ضرراً محققاً وقوعه سيحل بمتعاطي المخدرات، إذا انقطع فجأة عن تعاطيها، جاز مداواته بإشراف طبيب ثقة متدين، حتى يتخلص من اعتياده عليها. وأشار إلى ضرورة الاستفادة من التقدم الملحوظ في كيمياء الدواء، لاستبدال استخدام المخدر بالبديل الكيميائي في معالجة الإدمان[4].

---

(١) مواهب الجليل (١/ ٩٠). (٢) نهاية المحتاج (٨/ ١٠).

(٣) فتاوى ابن حجر، وانظر: حاشية ابن عابدين (٥/ ٣٠٥).

(٤) انظر: الفتاوى الإسلامية (١٠/٣٥٠٧)، مسألة رقم ١٢٨٩. فتوى لجاد الحق مفتي مصر سابقاً.

ولا يصح إطلاق القول بالجواز، إلا بعد تعين ذلك سبيلاً لإنقاذ المدمن. والواقع أن ذلك لا يتعين في كل الحالات، فقد ذكر بعض أهل الخبرة: أن معظم الحالات لا يموت فيها المدمن حتى مع عدم وجود العلاج، وتستمر معه حالة المرض لمدة أسبوع، ثم تبدأ في التحسن بالتدريج، حتى يعود إلى وضعه الطبيعي، خلال أسبوع آخر، أو أسبوعين على أكثر تقدير[1]. لكن قد يقال بما أن بعض المدمنين سوف يموت بسبب التوقف المفاجئ، وبعضهم لا يموت، ولا ندري أي الحالات التي سيموت فيها من غيرها، فيجب حينئذ استعمال المعالجة تغليباً لجانب صيانة الأرواح، إلا إذا كان في مقدور الأطباء تمييز ذلك، فيبنى الأمر حينئذ على ما يقرره الطبيب. ثم إذا تعينت المعالجة، فقد لا يتعين المخدر، بل يعالج المدمن بعقاقير أخرى غير محرمة، كما فعلوا في معالجة مدمن الخمر، بإعطائه كمية من المهدئات، والعقارات التي تعمل على مساعدته على التخلص من تعود الكحول[2].

وعلى كل حال، فإن أمكن علاج المدمن، إما بتحمله آثار توقف العقار إلى أن تزول بالتدريج، أو بإعطائه بدائل مباحة، فلا عدول عن ذلك. فإن لم يمكن إلا بإعطائه العقار المخدر بالتدريج، فحينئذ يأتي التفصيل السابق في استخدام المخدر في الدواء، فإن كان العقار مما يسكر حرم، لما سبق بيانه مراراً من كون المسكر ليس دواء، ولأنه لو كان ذلك جائزاً في حق المسكر لجاز ذلك بعد تحريم الخمر في صدر الإسلام، فلما لم يكن ذلك علم أنه لم يجز إجماعاً، فهذا يلحق به. وإن كان العقار من غير المسكر، نظر في حال كل مدمن منفرداً، لمعرفة ما إذا كانت تتحقق فيه الضرورة المبيحة لتناول المحرم أم لا، ولا يطلق الحكم، وإنما لكل حالة حكمها، فقد لا تبلغ درجة الضرورة، وقد تظهر دلائل تفيد إمكان علاجها من غير عقار أصلاً. وقد تكون مما يفيد فيه البدائل الكيميائية المباحة الأخرى. والله تعالى أعلم.

---

(١) انظر: المخدرات الخطر الداهم، للبار ص٣٠.

(٢) المصدر نفسه ص٣٤٣.

المبحث الثاني

الكحول

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الكحول.

المطلب الثاني: أغراض استخدام الكحول في الدواء.

المطلب الثالث: الأدوية المشتملة على الكحول.

⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖

المطلب الأول

تعريف الكحول

الكحول (alcohol) كلمة أعجمية تقابلها باللسان العربي كلمة غَول. وأصل الغَول من غال غَولاً من باب قتل، ومعناه أهلك. واغتاله أخذه من حيث لم يدر. والغَول إهلاك الشيء من حيث لا يحس به. والغَول: الصداع، ومنه قول الله تعالى: ﴿لَا فِيهَا غَوۡلٌ﴾ [الصافات: ٤٧]. قال ابن جرير: يقول لا في هذه الخمر غول، وهو أن تغتال عقولهم. فالخمر غول لأنها تغتال عقول الشاربين، فنزه الله تبارك وتعالى خمر الآخرة عن هذه الآفة[1]. هذا في أصل اللغة.

أما في اصطلاح علماء الأدوية والطب فهو:

(١) انظر في هذا: الصحاح للجوهري (٥/ ١٧٨٥، ١٧٨٦). ولسان العرب (١١/ ٥٠٧، ٥٠٩). والمفردات للراغب ص٣٦٩. والمصباح المنير (٢/ ٤٥٧). وجامع البيان لابن جرير (٢٣/ ٥٣). والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٥/ ٧٨). وتفسير القرآن العظيم لابن كثير (٤/ ٨)، لكنه اختار أن الغول في الآية الكريمة هو وجع البطن. وانظر: المورد الصغير للبعلبكي ص١٠.

اسم عام يطلق على جملة من المركبات الكيماوية العضوية[1]، لها خصائص متشابهة، ومكونة من ذرات الهيدروجين والكاربون (الفحم). وأشهرها ما يعرف بالكحول الإثيلي[2]. وهو سائل طيار، ليس له لون، وله طعم لاذع. وجميع أنواع الخمور تحتوي على نسبة منه ولا بد، حتى أن الخمر تعرف بكونها كل سائل يحتوي على نسبة معينة من الكحول، بشتى أنواعه، حتى ولو كانت نسبة قليلة[3].

والكحول يتكون عادة بفعل خميرة توجد في فِطر يدعى (yeast)، وتوجد هذه الخميرة بكثرة في الهواء، فإذا تساقطت على الثمار التي تحوي في تكوينها سكراً، كالعنب وغيره، تحول ذلك السكر إلى كحول إيثيلي، وهذا ما يعرف بعملية التخمر الذاتي. وهذا مطرد عادة، أي إذا أضيف سكر إلى خميرة، أنتج ذلك كحولاً إثيلياً، بالإضافة إلى غاز ثاني أكسيد الكربون، وجزيئات من الماء. ووجود غاز ثاني أكسيد الكربون هو السبب في ظهور الزبد والرغوة على سطح النبيذ ونحوه. وتصاغ هذه المعادلة هكذا:

سكر + خميرة = كحول إثيلي + ثاني أكسيد الكربون + ماء.

وفي هذه العصور استخدمت وسائل متقدمة في الحصول على الكحول أبرزها عملية التقطير، وهي تعتمد على خاصية سرعة غليان الكحول، التي تسبق درجة غليان الماء، وعندها يتطاير بمفرده تاركاً الماء فيحبس في أنبوب، ثم يبرد ويكثف ثانية، ويتحول إلى سائل، ويستخدم في شتى الأغراض[4].

---

(١) تحتوي على مجموعة هيدروكسيل (oh) ويأخذ الغول الصبغة العامة (roh) أي أن المجموعة الهيدروكسيلية متصلة بذرة كربون مشبعة. انظر: أسس الكيمياء العضوية د. سالم الذياب ص٢٤٩.

(٢) والتسمية الشائعة للأغوال يتم فيها ذكر المجموعة الهيدروكربونية تتبعها كلمة كحول هكذا:
ch3. oh methyl alcohol. ch3 ch2 oh: ethyl alcohol. أي الكحول الإثيلي والكحول الميثيلي. انظر: أسس الكيمياء العضوية ص٢٥٠.

(٣) انظر: الخمر بين الطب والفقه ص٣٠ ـ ٧٧، ٣١. والمصدر السابق، وقاموس التغذية وتكنلوجيا الأغذية ص١٤. والطب الإسلامي لمختار سالم ص٣١٨.

(٤) انظر: الخمر بين الطب والفقه ص٣٢.

المطلب الثاني

أغراض استخدام الكحول في الدواء

يستخدم الكحول في الدواء لأغراض عديدة، أسوقها مختصرة من كتاب الكحول ومكافحة استخدامه[1]:

أولها: يستخدم مذيباً. وهذا من أهم أغراض استعمال الكحول في الدواء، وأكثرها شيوعاً، ويرد دائماً في (دساتير) الأدوية، وتعنى به المصادر الصيدلية، ويستخدم الكحول في الإذابة لهدفين أساسيين: الهدف الأول استخلاص المواد الفعالة من العقاقير النباتية، وهو الهدف الأهم. والهدف الثاني: الإذابة بصفة عامة، وعمل المحاليل، وذلك في حالة المفردات الدوائية التي تذوب في الكحول، ويراد جعلها على شكل محاليل حقيقية، دون الأشكال الأخرى للمحلول (أي فلا تحتاج هذه إلى الكحول). فالكحول ينحصر استعماله في الإذابة لعمل نوع واحد من المحاليل.

والثاني: الحفظ. حيث يستخدم الكحول باعتباره مادة حافظة للدواء، إذ يحتاج الدواء إلى مادة تمنع التخمر أثناء الاستخلاص وبعده، حتى لا يتلف الدواء. والكحول أكثر المواد استخداماً في هذا المجال.

والثالث: تحسين المذاق. يستخدم الكحول في الدواء لتحسين مذاقه، ويسمى السواغ، والقاعدة الدوائية، والمقصود من ذلك تحسين مذاق الدواء حتى يستسيغه المريض، وقد يكون السواغ مكوناً من الماء والكحول، ويحتوي الدواء في الغالب، لأجل هذا الغرض على نسبة عالية من الكحول تبلغ في المتوسط (٢٥٪).

هذه هي أهم الأغراض التي من أجلها يستخدم الكحول في مجال الأدوية. فما مدى ضرورة هذا الاستخدام، وما حكم ما هذا شأنه من الأدوية؟. هذا ما يأتي بيانه في المطلب الآتي.

---

(١) كتاب الكحول ومكافحة استخدامه، للدكتور أبي الوفاء عبد الآخر ص١٢ ـ ١٨.
وانظر: الخمر بين الفقه والطب، للبار ص٣١. وعلم الأدوية ص٤٥.

المطلب الثالث

الأدوية المشتملة على الكحول

والكلام عليه في مقصدين:

المقصد الأول

حكم الكحول من حيث الطهارة والنجاسة

الكحول هو روح الخمر، وسبب تحريمها، لكن هل هو نجس، أم طاهر مع تحريمه؟

اختلف الفقهاء في نجاسة الخمر، فمذهب جمهور أهل العلم، ومنهم أصحاب المذاهب الأربعة، نجاسة الخمر[1].

واستدل هؤلاء لمذهبهم من القرآن بما يلي:

١ ـ قول الله تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [المائدة: ٩٠]. قالوا: والرجس النجس. وقالوا: الأمر بالاجتناب يفيد النجاسة.

٢ ـ قول الله تعالى: ﴿وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ [الإنسان: ٢١].

قالوا: فإذا كان شراب أهل الجنة يوصف بالطهور، وهو الخمر، فخمر الدنيا عكس ذلك وهو النجس.

واستدلوا من السنة بأحاديث أهمها:

قول النبي ﷺ: «أما ما ذكرت من أهل الكتاب، فإن وجدتم غيرها فلا تأكلوا فيها، وإن لم تجدوا فاغسلوها وكلوا فيها»[2].

---

(١) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٦٦). ومختصر الطحاوي ص٣١. والكافي لابن عبد البر (١/ ٤٤٠)، وبداية المجتهد (١/ ٩٠)، والقوانين الفقهية ص٣٩، وأحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٦٥٦)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٦/ ٢٨٨). والمجموع (٢/ ٥٦٣). والمغني (٢/ ٥٠٣)، (٨/ ٣١٧). ومجموع فتاوى ابن تيمية (٣٤/ ٢٠٦).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب صيد القوس، حديث (٥٤٧٨)، الفتح (٩/ ٥١٩)، ومسلم كتاب الذبائح، باب الصيد والكلاب المعلمة، حديث (١٩٣٠) ص٥٣٢. من حديث أبي ثعلبة رضي الله عنه.

واستدلوا من العقل من ثلاثة أوجه:

أولها: أن الخمر شيء حرم تناوله من غير ضرر، فكان نجساً كالدم.

والثاني: القياس على الكلب تغليظاً وزجراً.

والثالث: أن من تمام تحريمها، وكمال الردع عنها الحكم بنجاستها، حتى يتقذرها العبد، فيكف عنها قرباناً، بالنجاسة، وشرباً، بالتحريم، فالحكم بتحريمها يوجب نجاستها[1].

المذهب الثاني أن الخمر ليست نجسة العين، قال به ربيعة[2]، والليث بن سعد[3]، والمزني[4]، وداود[5].

وأهم أدلتهم ثلاثة:

الأول: حديث أنس رضي الله عنه قال: كنت ساقي القوم في منزل أبي طلحة، فأمر رسول الله ﷺ منادياً ينادي: ألا إن الخمر قد حرمت. قال: فقال أبو طلحة: اخرج فأرقها، فخرجت فهرقتها، فجرت في سكك المدينة[6].

---

(١) انظر: في هذه الأدلة المهذب للشيرازي مع المجموع (٢/ ٥٦٣). وأحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٦٥٦).

(٢) ربيعة بن عبد الرحمن بن فروخ القرشي التيمي مولاهم، يقال له ربيعة الرأي لأنه كان يعرف بالرأي والقياس، وهو من التابعين، متفق على توثيقه وجلالته، توفي بالمدينة سنة ١٣٦هـ. تهذيب الأسماء (١/ ١٨٩).

(٣) الليث بن سعد بن عبد الرحمن، الإمام عالم الديار المصرية، ينتمي أهله إلى الفرس، مولده بقَرْقشَنْدة قرية من أسفل أعمال مصر، سنة ٩٤هـ، وتوفي سنة ١٧٥هـ. انظر: السير (٨/ ١٣٦). وصفة الصفوة (٤/ ٣٠٩).

(٤) إسماعيل بن إبراهيم المزني، من مزينة، أخذ عن الشافعي، وكان ورعاً فقيهاً. ميلاده سنة ١٧٥هـ، وتوفي سنة ٢٦٤هـ بمصر. من تصانيفه الجامع الكبير والصغير والمختصر. انظر: طبقات الفقهاء ص١٠٩، وطبقات الشافعية للإسنوي (١/ ٢٨)، وتهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٢٨٥)، وسير أعلام النبلاء (١٢/ ٤٩٢).

(٥) داود بن علي بن خلف الأصبهاني، ثم البغدادي، إمام أهل الظاهر، ولد في حدود المائتين بالكوفة، وتوفي سنة ٢٧٠هـ ببغداد. البداية والنهاية (١١/ ٥١)، وتهذيب الأسماء (١/ ١٨٢)، تذكرة الحفاظ (٢/ ٥٧٢).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب المظالم، باب صب الخمر في الطريق، حديث (٢٤٦٤).

قالوا: سفكها في سكك المدينة دليل على طهارتها، ولو كانت نجسة لما فعل ذلك الصحابة ﷺ، ولنهاهم رسول الله ﷺ، كما نهي عن التخلي في الطرق

وأجيب عن هذا بأن الصحابة فعلوا ذلك لأنه لم يكن لهم سُروب[1] ولا آبار يريقونها فيها، ونقلها خارج المدينة فيه كلفة ومشقة، ويلزم منه تأخير ما وجب على الفور. وأيضاً فإنه يمكن التحرز منها، فإن طرق المدينة كانت واسعة، ولم تكن الخمر من الكثرة بحيث تصير نهراً يعم الطريق كلها، بل إنما جرت في مواضع يسيرة يمكن التحرز عنها. هذا مع ما يحصل من إراقتها في المدينة من الشهرة، وإشاعة العمل على مقتضى تحريمها من إتلافها، وأنه لا ينتفع بها[2].

والدليل الثاني: ما رواه مسلم من حديث ابن عباس ﷺ أن رجلاً أهدى رسول الله ﷺ راوية خمر، فقال له رسول الله ﷺ: «هل علمت أن الله قد حرمها؟» قال: لا، فسارَّ إنساناً، فقال له النبي ﷺ: «بم ساررته؟»، فقال: أمرته ببيعها، فقال: «إن الذي حرم شربها، حرم بيعها». ففتح المزاد حتى ذهب ما فيها[3].

فهذا الرجل أراق الخمر بحضرة النبي ﷺ، ولم يأمره بغسل ذلك، كما أمر بصب ذنوب من ماء على بول الأعرابي، ولا أمره بغسل مزادته، ولا يمكن أن يقال كان يعرف ذلك، لأنه قد جهل ما هو أعظم منه، وهو تحريمها.

والدليل الثالث: من أدلة القائلين بالطهارة الاحتجاج بالأصل. فإن الأصل في الأعيان الطهارة، ولم يقم دليل يعتمد عليه يخرج الخمر عن هذا الأصل. وقد تقدم تقرير هذا الأصل[4]. وقد استدل بذلك بعض من نصر هذا

---

(١) جمع سَرَب: وهو الحفير تحت الأرض. انظر: القاموس ص١٢٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢٨٨/٦، ٢٨٩).

(٣) صحيح مسلم (١٢٠٦/٣)، كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر، حديث (١٥٧٩).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣٤/٥). وقال: الفقهاء كلهم متفقون على أن الأصل في الأعيان الطهارة، وأن النجاسات محصاة مستقصاة، وما خرج عن الضبط والحصر فهو طاهر.

المذهب كالشوكاني فقال: والأصل الطهارة، فلا ينقل عنها ناقل، إلا ناقل صحيح، لم يعارضه ما يساويه أو يقدم عليه. وقال: اعلم أن كون الأصل الطهارة معلوم من كليات الشريعة المطهرة، وجزئياتها، ولا ريب أن الحكم بنجاسة شيء يستلزم تكليف العباد بحكم، والأصل البراءة من ذلك[1].

وأجيب عن هذا بوجود الدليل الذي يخرج الخمر عن هذا الأصل، وهو قول الله تعالى: ﴿رِجْسٌ﴾، فإنه يقتضي نجاسة عين الأمور المذكورة في الآية، إلا ما أخرجه إجماع، أو نص. وما لم يخرجه إجماع أو نص لزم الحكم بنجاسته[2].

الترجيح:

الذي يظهر والله أعلم، القول بعدم النجاسة. لصحة الأدلة التي استدل بها أصحاب هذا القول، وصحة دلالتها على ذلك. ولضعف حجة الجمهور. فإن ما ذكروه ضعيف الدلالة على المطلوب، وبيان ذلك من وجوه عدة:

الوجه الأول: أن ما استدلوا به من الآية الكريمة دلالته ليست ظاهرة. لأن الرجس عند أهل اللغة القذر[3]. ولا يلزم من وصف الشيء بالقذر أن يكون نجساً. واستدلالهم بها من جهة دلالتها على التحريم ضعيف أيضاً، إذ لا يلزم من كون الشيء محرماً، أن يكون نجساً، فكم من محرم في الشرع ليس بنجس، فالتحريم للشيء لا يدل على نجاسته، بمطابقة، ولا تضمن، ولا التزام. وأما النجاسة فيلازمها التحريم، فكل نجس محرم ولا عكس، وذلك لأن الحكم في النجاسة هو المنع من ملابستها على كل حال، فالحكم بنجاسة العين حكم بتحريمها، بخلاف الحكم بالتحريم، فإنه يحرم لبس الذهب والحرير على الرجال، وهما طاهران، ضرورة شرعية وإجماعاً. ويحرم على الرجل أمه وبنته، ونحو ذلك، وهن طاهرات العين[4]. وكذا الأمر بالاجتناب

---

(١) الدرر البهية ص٢٠. والدراري المضية ص٢٢، ٢٣.

(٢) أضواء البيان (٢/ ١٣٠).

(٣) انظر: الصحاح للجوهري (٣/ ٩٣٣).

(٤) انظر: الدراري المضية ص٢٢، ٢٣. وسبل السلام (١/ ٥٠).

لا تلزم منه النجاسة[1].

الوجه الثاني: أن «طهوراً» في الآية الكريمة المراد به أنه لا يصير بولاً نجساً كما هو الشأن في شراب أهل الدنيا، هذا مفاد كلام أهل العلم بالتفسير، وهو عام في كل الأشربة، وقيل: أي طهر بواطنهم من الحسد والحقد والغل والأذى وسائر الأخلاق الرديئة[2]، وعلى هذا فلا دلالة لهم في الآية.

الوجه الثالث: الأمر بغسل الأواني في الحديث لا يسلم أنه لأجل نجاسة الخمر، بل لأجل الابتعاد عن تناول المحرمات، إذ هذا في باب المطعومات.

الوجه الرابع: لو صح تفسير القذر بالنجاسة، لحملت على النجاسة المعنوية، بقرينة قرنها بالأنصاب والأزلام والميسر، وإن كان الاحتجاج بدلالة الاقتران فيه ضعف، لكن هنا يمكن الاستئناس به، لأنه مضموم إلى غيره. ثم وصف الله تعالى له بأنه رجس من عمل الشيطان يؤيد ذلك، فهو رجس عملي، لا حسي[3].

الوجه الخامس: ما ذكروه من القياس على الدم عنه جوابان: أولهما: أنه منتقض بالمني، والمخاط، وغيرهما، مما حرم تناوله من غير أن يكون نجساً. والثاني: أن العلة في منع تناولهما مختلفة، فالدم منع لكونه مستخبثاً، والخمر منعت، مع خبثها، لكونها سبباً للعداوة والبغضاء، وتصد عن ذكر الله وعن الصلاة، فلا يصح القياس مع هذا الفرق[4].

الوجه السادس: أن قياس الخمر على الكلب لا يستقيم لوجهين: أولهما: المنازعة في نجاسة الأصل، فالكلب طاهر عند طائفة من العلماء، كما هو مذهب مالك في المشهور عنه، أو هو طاهر الشعر فقط، كما هو مذهب أبي حنيفة المشهور عنه، وهي الرواية المنصورة عند أكثر أصحابه. وقال ابن

---

(١) انظر: المجموع (٢/ ٥٦٤)، والجامع لأحكام القرآن (٦/ ٢٨٩).
(٢) انظر: جامع البيان (٢٩/ ٢٢٢)، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير (٤/ ٤٨٧).
(٣) انظر: الشرح الممتع على زاد المستقنع (١/ ٣٦٧).
(٤) المجموع (٢/ ٥٦٤).

تيمية: وهذا أرجح الأقوال[1]. والثاني: ما أجاب به النووي بالفرق بين الدم والخمر، هو بعينه جواب صالح هنا.

الوجه السابع: ما قاله ابن العربي، من كونه من تمام الزجر عنها، الحكم بنجاستها، هذا منتقض بالأنصاب، والأزلام، والميسر، والذهب، والحرير.

وبهذا يظهر أنه ليس في المسألة دليل يعتمد عليه، وقد أشار إلى هذا النووي، لكنه قال: وأقرب ما ذكر في ذلك ما ذكره الغزالي من الحكم بنجاستها تغليظاً، وزجراً، قياساً على الكلب، وقد تقدم بيان ضعفه. وإذا كان الأمر كذلك لزم البقاء على الأصل المشار إليه، وهو مؤيد بحديث أنس، وحديث ابن عباس ﵄، ولا اعتراض عليهما، إلا بوجه فيه تعسف، وما أجابوا به عن حديث أنس مدفوع بأربعة أمور:

الأمر الأول: أن الصحابة لو كان مقرراً عندهم نجاسة الخمر، لما أراقوها حتى يسألوا رسول الله ﷺ، فلما سارعوا إلى إراقتها دون تحفظ، دل ذلك على أن المتقرر عندهم عدم نجاستها.

والثاني: لو أنهم فعلوا ذلك لعدم وجود السروب، وخشية الكلفة، لبين ذلك رسول الله ﷺ، وحذّر من ملابسة ذلك النجس وأمر باجتنابه.

والثالث: كونه يلزم منه تأخير ما وجب على الفور فيه نظر، إذ لو كان ذلك هو المبرر لبينه صاحب الشرع. بل قد لا يسلم بأن هذا تأخير، لأن سعيهم في ذلك امتثال للأمر، فلا تأخير. هذا مع أن المخالف قد ينازع في وجوب الإراقة على الفور.

والرابع: أن حصول جريان العمل على إراقتها، وعدم الانتفاع بها، غير متوقف على هذا، بل هو مبين أتم بيان بنصوص أخرى عديدة.

فحصل بهذا كله أن القول بطهارة الخمر هو الصواب، كما هو مذهب

---

(١) انظر: القوانين الفقهية ص٣٧، وعقد الجواهر (١/١١). وبدائع الصنائع (١/٦٣). ومجموع الفتاوى (٢١/٦١٦).

من سبق ذكره من الأئمة. وقد نصره جماعة من المتأخرين من أهل الفضل والعلم[1].

والكحول هو روح الخمر وأساسها، وهو سبب الإسكار فيها، فمذهب جمهور العلماء نجاسته. والمذهب الصحيح طهارته.

ولا أثر لما يعد منه الكحول في الحكم، فإن كان من حبوب وثمار، أو كان بطرق كيميائية من مواد أخرى، فحكمه، حكمه، لا يختلف[2]. فلا أثر لكونه صار يحضر من مواد غير مواد الخمر، وبطرق كيميائية. بل هو كحول، وخمر محرم.

تنبيه:

وقفت على استدلال لبعض الفضلاء على طهارة الكحول فيه نظر. قال: إذا علمنا أن الكحول يتكون في كثير من المأكولات، وجميع ما نخمره، مثل الخمير والخبز والبسكويت. بل يتكون داخل أمعائنا بفعل البكتريا، فإننا نتيقن بذلك أن الكحول غير نجس، وأن علة تحريم الكحول، هي الإسكار فحسب[3]. وهذا التعليل للطهارة ينازع فيه من وجهين: أولهما: أن تكوُّن الكحول اليسير في هذه الأطعمة مما يعفى عنه، فإن يسير النجاسة معفو عنه، كنقطة خمر تقع في الماء، على ما قرره أهل العلم[4]، أو لأن هذا الكحول اليسير يستحيل في آخر أمره، فيكون كالخمر التي بدأ الله بفسادها، فتطهر بالاتفاق. والوجه الثاني: أن ما يتكون داخل الأمعاء لا عبرة به، لكون النجاسة المستقرة في الباطن لا حكم لها[5]، ولهذا فإن الأمعاء يتكون فيها ما هو متفق على نجاسته كالبراز، ولم يدل ذلك على طهارته، بل هو نجس بالإجماع.

---

(١) منهم الشوكاني في الدراري المضية ص٢٢. والصنعاني في سبل السلام (١/ ٥٠). وأحمد شاكر في تعليقه على المحلى (١/ ١٩٢)، والألباني في تمام المنة ص٥٥. وابن عثيمين في شرح الزاد (١/ ٣٦٦، ٣٦٧).

(٢) انظر: الكحول ومكافحة استعماله، للدكتور أبي الوفاء عبد الآخر ص٩.

(٣) الخمر بين الطب والفقه، للدكتور البار ص٦٤.

(٤) انظر: الروضة (١/ ١٣٢)، ومجموع الفتاوى (٢١/ ١٣٤).

(٥) انظر: المجموع (٢/ ٥٧٢).

وعلى كل حال فالصواب كما تقدم طهارة الكحول، وإنما نبهت على هذا لأن فيه نظراً، وفي غيره غنية عنه. لكن مما يستدعي التوقف فعلاً، حكم تناول مثل هذه الأطعمة التي يتكون فيها الكحول. والحكم هنا مبني على وجود الكحول أو استحالته، فإن استحال فلا أثر له، وإن كان باقياً، كان المتناول لذلك الطعام متناولاً للخمر، ومعلوم أن يسير الخمر حرام، ككثيره، وسيأتي مزيد بيان لهذا إن شاء الله تعالى.

فرع في ثمرة هذه المسألة:

يترتب على الخلاف في نجاسة الخمر مسائل عديدة، منها:

إذا مر المسلم بمكان أريقت فيه خمر، لزمه التحرز من إصابة النجاسة، وإذا أصابه من ذلك شيء لزمه إزالته، وإلا لم تصح عبادته. هذا على القول بنجاسة الخمر. وعلى القول الآخر يتحرز تنزهاً، وتصح عبادته إذا أصابه من ذلك شيء.

ومنها القول بنجاسة سؤر الكافر الذي شرب الخمر، وكذا من يشربها من عصاة المسلمين، خاصة وغالب ما يشرب منه يكون دون القلتين، فينجس على مذهب طائفة من أهل العلم. هذا على مذهب التنجيس. ولا كذلك على المذهب الآخر.

ومنها نجاسة جميع الأطعمة والعطور التي يدخل فيها شيء من الكحول، وقد تقدم أن بعض الأطعمة لا يخلو من كحول، ويلزم من نجاسة هذه الأشياء تحريمها، إذ كل نجس حرام. ومن هذا الباب قال صاحب أضواء البيان: وعلى هذا فالمسكر الذي عمت به البلوى اليوم بالتطيب به، المعروف في اللسان الدارجي بالكولونيا، نجس لا تجوز الصلاة به، ويؤيده أن قوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ﴾، يقتضي الاجتناب المطلق الذي لا ينتفع معه بشيء من المسكر[1].

أما على القول الآخر فلا تنجس هذه الأشياء، ولكن يحرم ما كان مطعوماً منها، إذا لم يستحل الكحول إلى مادة مباحة، ويحسن اجتناب الطيب الذي به كحول، ولا يجب غسل ما أصاب من البدن.

---

(١) أضواء البيان (٢/ ١٢٩).

ومنها أن كل دواء يشتمل في تكوينه على الكحول، فهو حرام نجس، لا يجوز التداوي به، على الراجح من عدم جواز التداوي بالمسكر، فإن استخدمه أحد لزمه غسل ما أصاب من بدنه، ويشترط إزالة ذلك قبل الدخول في الصلاة، هذا على القول بتنجيس الكحول. وعلى القول الآخر لا يجب غسل ما لامسه ذلك الدواء. لكن هل يصح التداوي به؟ يبنى على ما تقدم، فإن كان ما به من كحول قد استحال، فلا بأس بذلك، وإن لم يكن قد استحال لزم المنع، لما تقدم من كون المسكر لا يصح التداوي به بحال، إلا أن يقال ليس هذا مسكراً، بحيث لو شرب منه الكثير لما أسكر، فلا يحرم القليل، وفيه بحث سيأتي.

المقصد الثاني
حكم الأدوية المشتملة على الكحول

سبق قريباً بيان أهم الأغراض التي يستخدم من أجلها الكحول في مجال صناعة الدواء. وقبل النظر في حكم هذه الأدوية المشتملة على الكحول، لا بد من النظر في مدى ضرورة هذا الاستخدام، بمعنى هل لا بد من استخدام الكحول، أم أنه يوجد غيره من المباحات تؤدي هذه الأغراض؟.

الواقع أن فرض الكحول بحجة هذه الأغراض لا مبرر له من الناحية العلمية، وإنما هناك أغراض أخرى تبدو خلف الستار. يؤيد هذا أن غير الكحول يقوم مقامه في جميع هذه الأغراض، وفيما يلي بيان ذلك:

في مجال الإذابة، يوجد من المذيبات المباحة ما يقوم مقام الكحول في إذابة مواد الدواء، بقدرات متنوعة على الإذابة، بحيث تغني تماماً عن استخدام الكحول لهذا الغرض، منها:

الماء: وهو أهم المذيبات على الإطلاق، وأوسعها انتشاراً، وأسلمها آثاراً، وأرخصها قيمة، وهو يذيب أغلب المجموعات، وغالب أفرادها، كما يصلح لاستخلاص غالب المواد الفعالة في النباتات الطبيعية، بمفرده، أو بإضافة بعض المواد المساعدة[1].

---

(١) كالأحماض، والجلسرين، والكلوروفورم.

ومنها المذيبات العضوية[1]، وهي تذيب المواد الفعالة التي لا تذوب في الماء، فهي بديل مناسب للكحول فيما لا يذوب في الماء.

ومنها الزيوت النباتية، كزيت الزيتون، وزيت بذرة القطن، والفول وغيرها من زيوت الطعام النباتية، وتذوب فيها المواد العطرية.

وهناك مذيبات أخرى غير هذه. هذا بالإضافة إلى البدائل الأخرى، إذ يمكن حالياً الاستعانة بالتفاعل الكيميائي، لزيادة ذوبان المواد، والاستغناء عن الكحول[2].

وبإجراء المزيد من الأبحاث في هذا الشأن، فإنه يمكن الحصول على مذيبات أخرى، كما يمكن التوصل إلى طرق كيميائية إضافية بديلة، ومن ثم يتم الاستغناء عن الكحول تماماً في هذا المجال.

وباستعراض المذيبات التي تحتاجها المفردات الدوائية، سواء كانت هذه المفردات ذات مصادر نباتية، أو معدنية (غير عضوية)، أو مصادر (ميكروبيولوجية)، أي من الأحياء الدقيقة، تبين أن الكحول ليست له أي أهمية في هذا الشأن، بل إن بعض المفردات لا تذوب في الكحول، وبعضها يتلف إذا أضيف إليه الكحول.

وباستعراض المستحضرات الصيدلية، بأنواعها الصلبة، والرخوة، والسائلة، تبين أن الكحول لا حاجة له أصلاً في الحالتين الصلبة والرخوة، وربما احتيج إليه في بعض المستحضرات السائلة للإذابة، وحتى هذه ليس الكحول عنصراً أساسياً فيها، بل ربما يقحم أحياناً من غير تفسير علمي.

من أمثلة هذا الأخير: خلاصة الكينا السائلة، التي يعتمد في تحضيرها على الكحول، كما هو الزعم السائد، لكن عند النظر الفاحص تبين أن الاعتماد في إذابتها إنما هو على الماء، والحامض[3]، وأن الكحول لا يستخدم في تحضيرها، وإنما يمكن الاستغناء عنه تماماً، والنسبة المضافة من الكحول

---

(١) مثل الكلورفورم، البترول الخفيف، ومذيبات أخرى.

(٢) انظر: كتاب الكحول ومكافحة استعماله ص١٢، ١٣.

(٣) حامض الهيدروكلوريك.

في هذه الخلاصة ضئيلة (١٠٠مل)، لا تكفي لإحداث أثر الحفظ، فلا هي تحقق غرض الإذابة، ولا هي تحقق غرض الحفظ والثبات للمواد الفعالة[١].

هذا ما أفاده أحد الباحثين الفضلاء، ثم أورد مثالاً آخر للصبغيات يدخل فيه الكحول بنسبة كبيرة جداً (٦٠٪) لغرض الإذابة، وتعقبه بأن خلاصة الكينا السابق ذكرها أولى باستخدام نسبة عالية كهذه، باعتبار الكحول أكثر إذابة على زعمهم، لأن المواد القلوانية الفعالة في الخلاصة، أعلى بكثير ومع ذلك اكتفي فيها بالماء، والحامض، ولم يضف الكحول إلا بنسبة ضئيلة جداً كما تقدم، وكان يلزم طبقاً للمفهوم الصيدلي العلمي السائد، القائل بأفضلية ذوبان القلويات في الكحول، أكثر من ذوبانها في الماء، أن تكون نسبة الكحول في الخلاصة أكبر. قال: ولا أجد تفسيراً علمياً لهذا التناقض، مما يجعلنا نشك في القول باستعمال الكحول للإذابة في تحضير الخلاصات والصبغات، لتفوقه في إذابة القلوانيات، ونرى أنه لا يوجد ارتباط بين النظرية العلمية للكحول باعتباره مذيباً، وبين واقع استعماله[٢].

وأما الأرواح فهي مستحضرات وسيطة لا يتناولها المريض بذاتها، ولكن تستعمل مخففة بالماء، ويمكن الاستعاضة عنها بالمياه العطرية الخالية من الكحول، وذلك للأغراض الصيدلية، كالإساغة وتحسين النكهة، وللأغراض العلاجية، وإن كان لا بد من وجود أحد الزيوت العطرية في محلول ذي تركيز عال يتناوله المريض لأغراض علاجية فيمكن إذابته في أحد زيوت الطعام المناسبة، كزيت الزيتون والفول وغيرهما[٣].

هذا ما يتعلق بغرض الإذابة، وقد تبين أن الكحول يمكن الاستغناء عنه أصلاً، والاستعاضة عنه بغيره مما أباحه الله.

وأما غرض الحفظ، فلا حاجة للكحول أيضاً في حفظ الدواء، لوجود عشرات من المواد الحافظة، والتي تفوق الكحول في الأثر[٤]، بل إن بعض

(١) انظر: هذا بتفصيل في المصدر نفسه ص١٨.
(٢) المصدر نفسه ص١٧. (٣) المصدر نفسه ص١٨.
(٤) مثل الجلسرين، والكلورفورم، وحمض الخليك، أو بنزوات الصوديوم، ونحو ذلك.

التركيبات الدوائية المائية لا بد فيها من حافظ غير الكحول، وإلا تعرضت للتلف، لأن الكحول سيفقد أثره في الحفظ، بسبب تخفيفه بالقاعدة المائية إلى مستوى أقل، مما يؤثر في الحفظ، ولا يمكن زيادة نسبته لتحقيق الأثر الحافظ حينئذ، لأن ذلك يؤدي إلى زيادة جرعة الكحول في الدواء، مما يسبب أضراراً مختلفة[1].

وكذلك الحال في غرض تحسين المذاق، فإن الكحول لا يعتبر ضرورياً لهذا الغرض، لسببين: أحدهما: أن تحسين مذاق الدواء ليس أمراً ضرورياً فيه. والثاني: أنه يمكن استبداله بغيره من محسنات الطعم والمذاق. ولهذا يعتبر الإصرار على استخدام الكحول لهذا الغرض، وبنسبة عالية قد تصل إلى (٢٥٪)، ما هو إلا حيلة لإقحام الخمور على الدواء، حتى أن بعض الأدوية المشهورة المتداولة لا تعدو في الحقيقة كونها خمراً مستترة[2].

وبهذا العرض لأبرز ما أفاده أحد فضلاء الباحثين في هذا المجال، يتبين أنه يمكن الاستغناء عن الكحول تماماً، وإقصاؤه من مجال صناعة الأدوية البتة، وهذا واجب شرعي على الأمة يجب أن تسعى لتحقيقه. (ونظرة عابرة في تاريخ هذه الأمة تبين لك أن المسلمين أول من عرف الكحول، ومع ذلك لم يستخدموه في التجهيزات الدوائية، ولم يجدوا أية ضرورة تدفعهم لذلك. ولما آل الأمر من بعدهم إلى الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون

---

(١) المصدر نفسه ص١٨.

(٢) من ذلك مشروب الكينا الذي يوصف دواء فاتحاً للشهية. ومستحضر يدعى (Tonic Bayer)، وهو من أشهر الأدوية التي يروج لها بأنها مقوية نافعة لحالات الضعف والأنيميا، وفقدان الشهية، وسوء الهضم، ونقصان الوزن، والضعف العصبي، والإجهاد، وضعف الذاكرة. هكذا يقول أصحاب الشركة المنتجة لهذا الدواء، وهي إحدى كبريات شركات الأدوية في العالم، وقد ذاع صيت هذا الدواء، وأصبح دواء شعبياً يستعمله الناس من تلقاء أنفسهم، ويصفه بعض الأطباء للمرضى. وبعد دراسة هذا الدواء تبين أنه مجرد خمر يحوي كمية قليلة من العقاقير، أقل بكثير من الجرعات الدوائية اللازمة، حتى أنه في إمكان الشخص أن يتناول منه قارورة كاملة (١٨٠سم مكعب) للحصول على حالة السكر دون أن تؤثر عليه كل العقاقير التي تحويها القارورة. انظر: المصدر السابق ص٢١ ـ ٢٣.

ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق، جعلوا الكحول في الصدارة في تجهيزات الأدوية، بل جعلوا استخدامه في المجال الصيدلي ضرورة لا بد منها، وظلت هذه النظرة الخاصة للكحول مفروضة على الفكر العلمي، حتى أصبح من العسير على الدارسين المقلدين أن يصححوا هذا الانحراف، وأن يتخلصوا من استخدام الكحول في الأغراض الصيدلية، بعد أن أصبح هذا الاستخدام مسلماً في أعماق الفكر، وضرورة في مجال الدراسة والتطبيق)[1].

فعلم بهذا كله أن استخدام الكحول في مجال صناعة الدواء ليس من باب الضرورة في شيء، ويؤكد هذا أمور:

الأمر الأول: أنه لا بأس من التضحية ببعض المزايا للخلاصات والمحاليل الكحولية، في سبيل الاستغناء عن الكحول، فمثلاً لو فرض أن درجة الامتصاص للمادة الفعالة في الخلاصة الكحولية أسرع، أو كانت قوة الأثر أشد، أو كانت بالخلاصة المائية شوائب يمكن التخلص منها، أو لها آثار محتملة، أو غير ذلك من النقائص التي يمكن قبولها، كما تقبل في كثير من العقاقير، أو يمكن تجنبها بمزيد نفقات، فلو فرض ذلك كله لم يكن ذلك مبرراً لتفضيل الخلاصات الكحولية، خاصة إذا كانت هناك عناصر تدخل في المفاضلة، وترجح كفة الخلاصات والمحاليل المائية الخالية من الكحول، ومنها على سبيل المثال التنافرات الدوائية المعروفة والمحتملة بين الكحول وغيره من العقاقير، باعتباره عقاراً له آثار غير طبيعية على الجسم، بخلاف الماء الذي هو من مكونات الجسم الأساسية[2].

الأمر الثاني: ما سبق بيانه من كون المسكر لا دواء فيه، بل هو داء بحكم الرسول ﷺ، فكيف تكون في هذا الحرام ضرورة لا تنسد إلا به؟ هذا لا يكون في شريعة أرحم الراحمين. فالحرص على مزج الأدوية بالكحول، هو في الحقيقة إفساد لها ومحق لمنفعتها.

الأمر الثالث: أن القول بضرورة الكحول في الدواء مرتب على مقدمات غير مسلمة في نفسها، وهي أربع:

---

(١) المصدر نفسه ص٤٠ بتصرف.
(٢) المصدر نفسه ص٣٨.

أولها: كون التداوي من باب الضرورة. وهذا غير صحيح في كل حال. وقد تقدم تفصيله.

والثانية: ضرورة الدواء المشتمل على الكحول، حتى يقال الضرورة هذه أباحت المحرم. وهذا غير متحقق هنا، لأن من لازم ذلك أن يقصر هذا الدواء المشتمل على الكحول، على المرضى الذين وصلوا حال الضرورة. وهذا غير معمول به، بل الواقع أن هذا الدواء عام لكل أحد، بل لمن قد لا يكون به حاجة أصلاً لتناول الدواء، سوى أن يستخدمه من باب الوقاية.

والثالثة: ضرورة اشتمال هذا الدواء على الكحول، بأن يكون عنصراً أساسياً فيه، بحيث لا يجدي بغيره. وقد تقدم أن هذا غير متحقق، بل يمكن الاستغناء عن الكحول بغيره من المباحات.

والرابعة: تعين هذا الدواء، بحيث لا يوجد غيره من الأدوية، يقوم مقامه، وهذا غير متحقق أيضاً، لتعدد المواد العلاجية للغرض العلاجي الواحد، وتعدد الأشكال الصيدلانية للدواء، والاختلاف في أساليب المعالجة وغير ذلك من عناصر الاختيار في العلاج.

وبناء على هذا كله، فإنه يحرم إدخال الكحول في صناعة الدواء، ويحرم تناول الدواء المشتمل على الكحول الذي لم تستحل عينه. وتجب الاستعاضة عن الكحول بغيره من المباحات، ولا خيار للمسلمين في هذا، وأي دواء مشتمل على الكحول، لأي غرض من الأغراض المتقدم ذكرها، فهو خمر محرم، لا يجوز تعاطيه، ولا بيعه، ولا شراؤه، ولا غير ذلك من أنواع التعامل معه، كما هو الشأن في الخمر. ولا فرق في هذا بين أن يكون الكحول كثيراً أو قليلاً. فيمنع من ذلك طرداً للقاعدة الشرعية: ما أسكر كثيره، حرم قليله.

وقد جاء في إحدى فتاوى اللجنة الدائمة بالمملكة العربية السعودية، ما يلي:

لا يجوز خلط الأدوية بالكحول المسكرة، لكن لو خلطت بالكحول جاز استعمالها إن كانت نسبة الكحول قليلة، لم يظهر أثره في لون الدواء، ولا طعمه، ولا ريحه، ولا السكر بشربه، وإلا حرم استعمال ما خلط بها[1].

---

(١) مجلة البحوث الإسلامية، عدد ١٩، ص١٦٤، رجب ـ شعبان ١٤٠٧هـ.

وهذه الفتوى لا بد من حملها على أحد محملين صحيحين:

الأول: أن يكون المراد أن كون الدواء به كحول أو لا، هذا لا يعرفه عامة الناس إلا بالعلامات الظاهرة، كالشم، والذوق، والرؤية، والشرع عادة يعلق الأحكام بالعلامات الظاهرة، ولا يكلفهم الوقوف على حقيقة الأمر عند الله علام الغيوب. وإذا لم يظهر الكحول بهذه العلامات الظاهرة، فهو في حكم المعدوم حساً، ولا يكلف الناس اللجوء إلى وسائل الكشف الدقيقة التي يعلمها المتخصصون. هذا وجه، مع أنه قد يقال إذا عفي الأفراد في هذا، فلا يسقط واجب الكشف عن الكحول في الأدوية، إذا تيسر، عن الأمة.

والمحمل الثاني في هذا أن يقال: تحمل على الكحول الذي استحالت عينه، بفعل التفاعل الكيميائي أثناء إعداد الدواء.

وإنما لزم هذا الحمل المذكور لأنه لا فرق بين قليل المسكر وكثيره، كما هو معلوم بالاتفاق بين أهل العلم.

وقريب من هذا ما جاء في الفقه الشافعي: أن التداوي بالخمر حرام إذا كانت صرفة غير ممزوجة بشيء آخر تستهلك فيه. أما الترياق المعجون بها أو نحوه، مما تستهلك فيه، فيجوز التداوي به، عند فقد ما يقوم به التداوي من الطاهرات[(١)]. فهذا محمول على أن الخمر استحالت إلى عين مباحة، فجاز التداوي بها، وبهذا يندفع الاعتراض الوارد عليهم في هذا. لكن يشكل على هذا الاعتذار أنهم لا يقولون بأن الاستحالة تغير الحكم، فإن صح هذا على مذهبهم، وإلا لزمهم الاعتراض. والله أعلم.

وخلاصة الأمر أن الدواء الممزوج بالكحول لا يخلو إما أن يكون الكحول قد استهلك فيه واستحال إلى عين مباحة. فهذا دواء مباح، لكن يبقى النظر في حكم استخدام الكحول في ذلك ابتداء. وإما أن يكون الكحول باق فيه لم يستحل، فهذا دواء محرم لأنه خمر، والله أعلم.

وههنا مسائل تتعلق بهذا الأمر، منها ما أشرت إليه قريباً من حكم استخدام الكحول في صناعة الدواء، كاستخلاص العقاقير الفعالة به، من بعض

---

(١) انظر: مغني المحتاج (١٨٨/٤).

النباتات، ثم التخلص منه بطرده تماماً، والحصول على مسحوق المادة الفعالة خالياً من الكحول.

ومنها استخدام الكحول في التحاليل الكيميائية، وإجراء التجارب والأبحاث، بعيداً عن استعمالات الإنسان الجسدية.

ومنها استخدام الكحول في تطهير بعض الآلات الجراحية، ومقاييس الحرارة، ونحو هذا، مع التخلص منه نهائياً قبل استخدام هذه الأشياء.

ومنها تحويل الكحول بالطرق الكيميائية، وصناعة مركبات من ذلك لا يكون للكحول فيها أي وجود.

ويظهر لي، والله أعلم، أن الحكم في هذه المسائل متوقف على معرفة الحكم في مسألتين اثنتين، هما: الانتفاع بالنجاسات والمحرمات، وتخليل الخمر.

المسألة الأولى

الانتفاع بالنجاسات والمحرمات

اختلف الفقهاء في حكم الانتفاع بالنجاسات في غير الأكل والبدن على قولين:

القول الأول: جواز الانتفاع بها، وبه قال جمهور أهل العلم: الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة في رواية اختارها ابن قدامة[1].

---

(١) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٦٣، ٦٦)، وفتح القدير (١/ ٢٠٨)، ومواهب الجليل (١/ ١٢٠)، وانظر: المجموع (٤/ ٤٤٦). والروضة (١/ ١٥٣، ١٥٤)، (٢/ ٥٤٥، ٥٤٨، ٦٤٦). والمغني لابن قدامة (١/ ٣٨، ٦٨)، (٨/ ٦٠٩، ٦١٠). وعند الحنفية يرخص للخرازين في شعر الخنزير للضرورة، وعند المالكية يجوز الانتفاع بالخمر في طفي النار، وكنس البالوعة على أن يقصد بذلك الإراقة، ومثل النووي بالدهن المتنجّس، وشحم الميتة في الاستصباح، ودَهن السّفن، قال: ويجوز أن يتّخذ من هذا الدّهن الصّابون فيستعمله ولا يبيعه، وله إطعام العسل المتنجس للنّحل، والميتة للكلاب والطيور الصائدة وغيرها، وإطعام الطعام المتنجّس للدّواب، ويجوز تسميد الأرض بالزبل النّجس على الصّواب المقطوع به مع الكراهة. وقال ابن قدامة: اختلفت الرّواية في الاستصباح بالزّيت النّجس، فأكثر الرّوايات إباحته، يستصبح به، وتطلى به السفن، =

القول الثاني: منع ذلك. وبه قال الحنابلة في الرواية الأخرى(١).

من أدلة الجمهور ما يلي:

١ ـ ما رواه الشيخان عن ابن عمر رضي الله عنهما: أن الناس نزلوا مع رسول الله ﷺ على الحجر أرض ثمود، فاستقوا من آبارها، وعجنوا به العجين، فأمرهم رسول الله ﷺ أن يهريقوا ما استقوا، ويعلفوا الإبل العجين. وفي رواية البخاري: أمرهم أن لا يشربوا من بئرها، ولا يستقوا منها(٢).

وجه الدلالة: أنّ النّبيّ ﷺ رخّص لهم في الانتفاع بالحرام في إطعام البهائم والدوابّ.

٢ ـ حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أنّ رسول الله ﷺ مرَّ بشاة ميتة فقال: «هلّا استمتعتم بإهابها»، وفي رواية: «ما على أهلها لو انتفعوا بإهابها»، قالوا: إنها ميتة، قال: «إنما حرم أكلها»، رواه البخاري(٣).

وجه الدلالة فيه من أمرين:

أولها: قوله ﷺ: «إنما حرم أكلها» فحصر تحريم الانتفاع في الأكل، وتبقى سائر أوجه الانتفاع على الجواز، ولا تخرج إلا بدليل خاص.

الثاني: وهذا على مذهب من لا يرى طهارة جلد الميتة بالدباغ، أنه أجاز الانتفاع بالنجس وهذا ظاهر. وأجازه بمحرم الأكل على قول الجميع، فإن جلد الميتة يظل حراماً في باب المطعومات حتى بعد دبغه، فإنه ميتة.

٣ ـ حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه سمع رسول الله ﷺ يقول عام

= واختار هذا، وقال: قال أحمد أيضاً في العجين والسمسم إذا تنجّس يطعم النّواضح. اهـ، وعندهم أيضاً يجوز الانتفاع بجلد الميتة بعد دبغه، على إحدى الرّوايتين، وهو نجس على المشهور عندهم. واختار هذا ابن قدامة.

(١) والمغني لابن قدامة (١/٣٨، ٦٨)، (٨/٦٠٩، ٦١٠).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا قَالَ﴾ حديث (٣٣٧٨، ٣٣٧٩)، الفتح (٦/٤٣٦). ومسلم في كتاب الزهد والرّقائق (٤/٢٢٨٦)، باب لا تدخلوا مساكن الذين ظلموا أنفسهم، حديث (٢٩٨١).

(٣) صحيح البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب جلود الميتة. حديث (٥٥٣١). الفتح (٩/٥٧٤).

الفتح، وهو بمكة: «إن الله ورسوله حرّم بيع الخمر، والميتة، والخنزير، والأصنام»، فقيل: يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة، فإنه يطلى بها السفن، ويدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس؟ فقال: «لا هو حرام»، ثم قال رسول الله ﷺ عند ذلك: «قاتل الله اليهود. إن الله ﷻ لمّا حرّم عليهم شحومها أجملوه[1]، ثم باعوه، فأكلوا ثمنه»، رواه البخاري ومسلم[2].

والاستدلال بهذا الحديث، إنما يتمّ على أحد الوجهين في المراد من قوله ﷺ: «لا، هو حرام»، حيث اختلف العلماء في ذلك على قولين: هل قوله ﷺ: «لا، هو حرام» عائد إلى البيع؟ أو عائد إلى الانتفاع بالأشياء المذكورة؟ أصحّ القولين الأول كما هو مذهب الشافعيّة وطائفة من أهل العلم.

ويؤيد هذا أربعة أمور:

الأول: من تأمل سياق الحديث علم أن السّؤال إنما كان منهم عن البيع، وأنهم طلبوا منه ﷺ أن يرخّص لهم في بيع الشحوم، لما فيها من المنافع، فأبى عليهم، وقال: «هو حرام»، فإنهم لو سألوه عن حكم هذه الأفعال لقالوا: أرأيت شحوم الميتة، هل يجوز أن يستصبح بها الناس، وتدهن بها الجلود؟ ولم يقولوا فإنه يفعل بها كذا وكذا، فإن هذا إخبار منهم لا سؤال، وهم لم يخبروه بذلك عقيب تحريم هذه الأفعال عليهم، ليكون قوله: «لا. هو حرام» صريح في تحريمها، وإنما أخبروه بها عقيب تحريم بيع الميتة، فكأنّهم طلبوا منه أن يرخّص لهم في بيع الشحوم لهذه المنافع التي ذكروها، فلم يفعل[3].

---

(1) أجملوه: أي أذابوه. غريب ابن الجوزي (١/ ١٧٣) ولكنه فسر جملوه كما هي رواية البخاري.

(2) البخاري في كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، حديث (٢٢٣٦)، الفتح (٤/ ٤٩٥). ومسلم في كتاب المساقاة (٣/ ١٢٠٧)، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، حديث (١٥٨١).

(3) زاد المعاد (٥/ ٧٥٠). وذكر ابن حجر هنا أن الحديث أخرجه أحمد بسنده، إلى النبي ﷺ ولفظه: «إنّ الله حرّم بيع الخنازير، وبيع الميتة، وبيع الخمر، وبيع الأصنام»، قال رجل: يا رسول الله: فما ترى في بيع شحوم الميتة؟ فإنها تدهن بها السفن، والجلود، ويستصبح بها، فقال: «قاتل الله يهود». فظهر بهذه الرواية أنّ السّؤال وقع عن بيع الشحوم، وهو يؤيد ما سبق تقريره. لكن الذي رأيت في مسند=

الثاني: معلوم أنّ إيقاد النّجاسة والاستصباح بهذا انتفاع خال عن مفسدة، وعن ملابسة النّجاسة ظاهراً وباطناً، فهو نفع محض لا مفسدة فيه، وما كان هكذا فالشريعة لا تحرّمه، إنّما تحرّم المفاسد الخالصة، أو الرّاجحة، وطرقها وأسبابها الموصلة إليها[1].

الثالث: أنّ المخالف يجيز الاستصباح بالزيت النّجس، وطلي السّفن به، كما هي أكثر الرّوايات عن الإمام أحمد، وهو اختيار طائفة من أصحابه منهم أبو محمد ابن قدامة[2].

فأيّ فرق بين الاستصباح بشحم الميتة إذا كان منفرداً، وبين الاستصباح به إذا خالطه دهن طاهر؟

فإن قيل: الفرق إمكان التطهير في المتنجّس دون النّجس. فالجواب: أنّ هذا ضعيف من وجهين:

الأول: لا يعرف عن أحمد البتّة غسل الدّهن النّجس، وليس عنه في ذلك كلمة واحدة، وإنما ذلك من فتوى بعض المنتسبين.

الثاني: إنّ هذا الفرق وإن تأتّى لأصحابه في الزّيت ونحوه فلا يتأتّى لهم في جميع الأدهان، فإنّ منها ما لا يمكن غسله.

وأيضاً هناك وجه ثالث وهو:

أنّ هذا الفرق لا يفيد في دفع كونه مستعملاً للخبيث والنّجاسة، فإنّه إن حرم الاستصباح به لما فيه من استعمال الخبيث فلا فرق، وإن حرم لأجل دخان النّجاسة فلا فرق، وإن حرم لكون الاستصباح به ذريعة إلى اقتنائه فلا فرق، فالفرق بين المذهبين في جواز الاستصباح بهذا دون هذا لا معنى له[3].

الرابع: أنّ جمهور العلماء أجازوا الانتفاع بالسرقين النّجس في عمارة الأرض للزّرع والثّمر والبقل مع نجاسة عينه، وملابسة المستعمل له أكثر من

= أحمد بالإسناد الذي ذكره ابن حجر نفسه، فقال رجل: يا رسول الله ما ترى في شحوم الميتة، فهو كاللفظ المذكور أعلاه، ولا فرق، فليس فيه زيادة تأكيد، والله أعلم.

(١) زاد المعاد (٥/٧٥١).

(٢) انظر: المغني (١/٦٨).

(٣) زاد المعاد (٥/٧٥٢).

ملابسة الموقد، وظهور أثره في البقول والزّروع والثمار فوق ظهور أثر الوقيد، وإحالة النّار أتمّ من إحالة الأرض والهواء والشمس للسرقين، فإن كان التّحريم لأجل دخان النجاسة، فمن سلم أنّ دخان النّجاسة نجس؟ وبأيّ كتاب أم بأيّة سنّة ثبت ذلك؟ وانقلاب النجاسة إلى الدّخان أتمّ من انقلاب عين السرقين والماء النّجس ثمراً وزرعاً، وهذا أمر لا يشكّ فيه بل معلوم بالحسّ والمشاهدة[1].

٤ ـ **الدليل الرابع**: أنّ الصّحابة ﷺ لمّا فتحوا بلاد فارس، انتفعوا بسروجهم وأسلحتهم، وذبائحُهم ميتة، فدلّ على جواز الانتفاع بالمحرّم والنّجس[2].

٥ ـ ولأنّ الانتفاع بالأعيان المحرّمة والنّجسة، انتفاع من غير ضرر فأشبه الاصطياد بالكلب، وركوب الحمار. ذكره ابن قدامة[3]، وفيه نظر؛ لأنّ كلب الصّيد والحمار كليهما أباح الشرع الانتفاع به، ومن حيث النّجاسة فعين الكلب والحمار طاهران على قول كثير من أهل العلم.

قال ابن تيمية، بعد أن أشار إلى مذاهب الفقهاء في مسألة الانتفاع بالنّجاسات، قال:

والصّحيح أنّه لا يحرم شيء من ذلك، فإنّ الله تعالى حرّم الخبائث من الدّم والميتة ولحم الخنزير. واستشهد بقوله ﷺ: «إنّما حرم من الميتة أكلها». وأشار إلى إلزام من فرّق بين الدّهن وغيره بقوله: فإنّ استعمال الخمر في إطفاء الحريق ونحو ذلك سلمه المنازعون، مع أنّ الأمر بمجانبة الخمر أعظم، فإذا جاز إتلاف الخمر بما فيه منفعة، فإتلاف غيرها أولى.

قال: وأمّا قول القائل هذا مظنّة ملابستها، فيقال: ملابسة النّجاسة للحاجة جائز إذا طهّر بدنه وثيابه عند الصّلاة ونحوها، كما يجوز الاستنجاء بالماء مع مباشرة النجاسة[4].

---

(١) المصدر والصفحة.
(٢) المغني (١/٦٨).
(٣) المغني (١/٦٨).
(٤) مجموع الفتاوى ابن تيمية (٢١/٦٠٨، ٦٠٩).

وقد سئل مالك عن غسل القرحة بالبول فقال: إذا نقي ذلك بالماء بعد فنعم[(١)].

ومن أمثلة الانتفاع بالنجس أو المحرّم الذي أجازه الفقهاء ما يلي:

١ ـ يجوز طلي السفن بشحم الميتة.

٢ ـ يجوز دهن الدّوابّ وغيرها به.

٣ ـ يجوز أن يُلبس دابّته أو آلته جلداً نجساً.

٤ ـ يجوز تسميد الأرض بالزّبل النّجس.

٥ ـ يجوز الاستصباح بالدّهن النّجس.

٦ ـ يجوز استعمال الإناء النجس في اليابسات.

٧ ـ يجوز إيقاد النار بالعظام النجسة وغيرها من النجاسات لتسخين الماء وطهي الطّعام.

٨ ـ يجوز صنع الصّابون من الدّهن النّجس.

٩ ـ يجوز إطعام العسل النجس للنحل.

١٠ ـ والطعام الذي يعجن أو يطبخ بماء نجس يطعم للبهائم والدواب.

١١ ـ تطعم الميتة للكلاب وطيور الصّيد.

١٢ ـ تطفى النار بالخمر.

هذه أمثلة على القول بجواز الانتفاع بالمحرّمات والنّجاسات في غير البدن والثّوب، ولا يدخل في ذلك الكلب والخنزير وفرع أحدهما، إلا ما استثناه بعض أهل العلم من الترخيص للخرّازين في شعر الخنزير، وقيّدوا ذلك بالضرورة[(٢)].

إذا علم هذا، فمقتضى مذهب جمهور أهل العلم: جواز استخدام الكحول في صنع الدّواء، ثم طرده تماماً، كما يجوز استخدامه بعيداً عن جسم الإنسان، في الأغراض التي سبقت الإشارة إليها قريباً، والله أعلم.

---

(١) مواهب الجليل (١/ ١١٩).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٦٣)، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٢/ ٢٢٣).

المسألة الثانية

تخليل الخمر

اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: عدم جواز تخليل الخمر. وهو مذهب جمهور أهل العلم، منهم الشافعية، والحنابلة، وقول لمالك. قال ابن عبد البر: هو الأشهر عنه، وهو قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وبه أقول[1].

وللشافعية تفريق بين ما إذا ألقى فيها شيئاً يعجل التخليل فيحرم، أو نقلها من الظل إلى الشمس، أو العكس، ففيه وجهان. وكذا الوجهان فيما لو فتح رأسها ليصيبها الهواء[2].

وعن مالك ثلاث روايات: المنع مطلقاً، والجواز مع الكراهة، والفرق بين أن يتخذها خمراً، فلا يجوز تخليلها، أو يتخمر عنده عصير لم يرد به الخمر، فيجوز تخليله. قال أبو عمر عن الأول، هو الأشهر عن مالك. وقال القرطبي: والصحيح ما قاله مالك في رواية ابن القاسم[3]، وابن وهب[4]، أنه لا يحل لمسلم أن يعالج الخمر حتى يجعلها خلّاً[5].

قال أبو عبيد[6]: فلست أرى أحداً من الصحابة، ولا من التابعين رخص في نقل الخمر إلى الخل، . . . وما علمنا أحداً من الماضين رخّص لمسلم ولا

---

(١) انظر: المجموع (٢/ ٥٧٦). والمغني (٨/ ٣١٩). والكافي لابن عبد البر (١/ ٤٤٣)، والقوانين الفقهية ص١٨٠.

(٢) المجموع (٢/ ٥٧٤، ٥٧٧، ٥٧٩).

(٣) عبد الرحمن بن القاسم بن خالد، أبو عبد الله العُتَقي مولاهم، المصري صاحب الإمام مالك، عالم الديار المصرية ومفتيها. ولد سنة ١٢٨هـ، وتوفي بمصر سنة ١٩١هـ. الديباج (٣/ ٢٤٤)، والسير (٩/ ١٢٠).

(٤) عبد الله بن وهب بن مسلم، أبو محمد الفهري، مولاهم المصري، ولد سنة ١٢٥هـ، له كتاب الجامع، والبيعة، والمغازي وغيرها، توفي سنة ١٩٧هـ. الديباج (٣/ ٢٢٨).

(٥) انظر: الكافي (١/ ٤٤٣)، وقوانين ابن جزي ص١٨٠، ومواهب الجليل (١/ ٩٧، ٩٨)، والجامع لأحكام القرآن (٦/ ٢٩٠).

(٦) الأموال ص١١٤، ١١٦.

أفتاه بتخليل الخمر، إلا شيئاً يروى عن الحارث العكلي[1].

القول الثاني: يجوز تخليل الخمر. وهو مذهب الحنفية. وهو رواية عن مالك، وبه قال الأوزاعي والليث بن سعد، وهو وجه في مذهب الحنابلة[2].

الأدلة:

استدل جمهور أهل العلم بظاهر نصوص السنة النبوية ومما ورد في ذلك:

١ ـ حديث أنس ﷺ أن النبي ﷺ سئل عن الخمر تتخذ خلاً؟ فقال: «لا»[3].

٢ ـ حديث أبي طلحة ﷺ أنه سئل النبي ﷺ عن أيتام ورثوا خمراً، فقال له ﷺ: «أهرقها»، قال: أفلا أجعلها خلاً؟ قال: «لا»[4].

فالحديث الأول فيه نهي صريح عن تخليل الخمر، وهو يقتضي تحريمه. وعن الحديث الثاني، قال الخطابي: في هذا بيان واضح أن معالجة الخمر حتى تصير خلاً غير جائز، ولو كان إلى ذلك سبيل لكان مال اليتيم أولى الأموال به، لما يجب من حفظه وتثميره، والحيطة عليه[5]. وقال ابن تيمية: فلما أمر بإراقتها، ونهى عن تخليلها، وجبت طاعته فيما أمر به، ونهى عنه،

---

(١) الحارث بن يزيد العُكَلي التميمي، وعُكَل بطن من تميم، الكوفي الفقيه، كان من علية أصحاب إبراهيم النخعي، وكان ثقة. انظر: تاريخ الإسلام (٧/ ٣٤٠)، والجرح والتعديل (٣/ ٩٣).

(٢) انظر: مختصر الطحاوي ص٢٧٩، والمبسوط (٢٤/ ٢٢ ـ ٢٤). والمغني (٨/ ٣٢٠)، والمجموع (٢/ ٥٧٩). وعقد الجواهر الثمينة (١/ ٦٠٨). والقوانين الفقهية ص١٨٠.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (٣/ ١٥٧٣)، كتاب الأشربة، باب تحريم تخليل الخمر، حديث (١٩٨٣).

(٤) أخرجه أبو داود (٤/ ٨٢)، كتاب الأشربة، باب ما جاء في الخمر تتخذ خلًا. حديث (٣٦٧٥). قال النووي في المجموع (٢/ ٥٧٦): صحيح. وأخرجه الترمذي (٣/ ٥٧٩)، كتاب البيوع، باب ما جاء في بيع الخمر، حديث (١٢٩٣). من طريق ليث عن يحيى بن عباد بلفظ: (أهرق الخمر، واكسر الدنان). وقال: روى الثوري هذا الحديث عن السدي عن يحيى بن عباد، عن أنس، وهذا أصح.

(٥) معالم السنن مع أبي داود (٤/ ٨٢).

فيجب أن تراق الخمرة، ولا تخلل. هذا مع كونهم كانوا يتامى، ومع كون تلك الخمرة كانت متخذة قبل التحريم، فلم يكونوا عصاة(١).

٣ ـ ما ورد عن عمر رضي الله عنه أنه قال: لا يحل خل من خمر قد أُفسدت، حتى يبدأ الله إفسادها، فعند ذلك يطيب الخل. وقد خطب عمر بهذا على المنبر، فلم ينكر عليه أحد، فكان إجماعاً(٢).

واستدل الحنفية بأدلة منها:

١ ـ قول النبي عليه الصلاة والسلام: «نعم الإدام الخل»(٣).

٢ ـ قول النبي ﷺ: «إذا دبغ الإهاب فقد طهر»(٤).

وجه الدلالة منه أنه كالخمر يخلل فيحل.

٣ ـ ومن المعنى: أن تخليل الخمر إصلاح لجوهر فاسد، فيكون من الحكمة. والشرع لا ينهى عما هو حكمة. بيان ذلك: أن الخمر جوهر فاسد، فإصلاحه بإزالة صفة الخمرية عنه، والتخليل إزالة لصفة الخمرية، فعرفنا أنه إصلاح له، وهو كدبغ الجلد، فإن عين الجلد نجس، ولهذا لا يجوز بيعه. فتخليل الخمر ليس تصرفاً في الخمر بقصد تموله، بل هو إتلاف لصفة الخمرية.

وتأولوا حديث أنس بأن المراد من النهي فيه: أن يستعمل الخمر استعمال الخل، بأن يؤتدم به، ويصطبغ به. وأجابوا عن حديث أبي طلحة، بأنه كان في ابتداء الأمر، للزجر عن العادة المألوفة التي كان يشق عليهم

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/ ٤٨٣).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٩/ ٢٥٣)، وأبو عبيد في الأموال ص١٤. واحتج به ابن عبد البر والنووي، وابن قدامة، وابن تيمية، وغيرهم. انظر: الكافي لابن عبد البر (١/ ٤٤٣)، المغني (٨/ ٣٢٠)، والمجموع (٢/ ٥٧٦)، ومجموع الفتاوى (٢١/ ٤٨٤).

(٣) أخرجه مسلم (٣/ ١٦٢١)، كتاب الأشربة، باب فضل الخل والتأدم به، من حديث عائشة رضي الله عنها، وفي لفظ له: «نعم الأُدُم». حديث (٢٠٥١). ومن حديث جابر رضي الله عنه، حديث (٢٠٥٢).

(٤) أخرجه مسلم ص٢٧٧، كتاب الحيض، باب طهارة جلد الميتة، حديث (٣٦٦).

الانزجار عنها، فأمر النبي ﷺ بالإراقة، ونهى عن التخليل مبالغة في الزجر[1].

هذا أهم ما استند إليه الحنفية، ومن وافقهم، ولهم حجج أخرى واهية، فأعرضت عنها. والجواب عنهم من وجوه:

الوجه الأول: حديث عائشة غاية ما فيه مدح الخل من غير تفصيل بين ما صار خلّاً بنفسه، وبين ما تخلل بفعل الغير، وهذا كان يستقيم لولا أن البيان جاء في نصوص أخرى عديدة، حيث نهى النبي ﷺ عن تخليل الخمر، فعلم أن المراد من مدحه: غير خل الخمر، وقد يدخل فيه خل الخمر التي تخللت بفعل الله تبارك وتعالى، فلا حجة لهم إذاً في هذا الحديث الصحيح.

الوجه الثاني: تأويلهم لحديث أنس في النهي عن تخليل الخمر تأويل بعيد جداً، بل باطل، لأنه يذهب بفائدة الحديث، إذ استعمال الخمر محرم معلوم ضرورة.

الوجه الثالث: تأولهم لحديث أبي طلحة، عنه ثلاثة أجوبة:

أحدها: أن أمر الله ورسوله ﷺ لا ينسخ إلا بأمر الله ورسوله ﷺ، ولم يرد بعد هذا نص ينسخه.

والثاني: أن الخلفاء الراشدين بعد موته عملوا بهذا، كما ثبت عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: لا تأكلوا خل خمر إلا خمر بدأ الله بفساده. فهذا عمر ينهى عن خل الخمر التي قصد إفسادها، وفي قوله حجة على جميع الأقوال.

والثالث: الصحابة كانوا أطوع الناس لله ورسوله ﷺ، ولهذا لما حرم عليهم الخمر أراقوها، فإذا كانوا مع هذا قد نهوا عن تخليلها، فمن بعدهم من القرون أولى منهم بذلك، فإنهم أقل طاعة لله ورسوله. يبين ذلك أن عمر غلظ على الناس العقوبة في شرب الخمر، حتى كان ينفي فيها، لأن أهل زمانه كانوا أقل اجتناباً لها من الصحابة على عهد رسول الله ﷺ، فكيف يكون زمان ليس فيه رسول الله ﷺ، ولا عمر بن الخطاب رضي الله عنه؟ لا ريب أن أهله أقل اجتناباً للمحارم، فكيف تسد الذريعة عن أولئك المتقين، وتفتح لغيرهم، وهم أقل تقوى منهم؟[2].

---

(١) المبسوط (٢٤/ ٢٣، ٢٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٢١/ ٤٨٤).

الوجه الرابع: ما احتجوا به من المعنى، فغايته أن يكون اجتهاداً مع النص وهو مردود، وفي ضمنه قياس فاسد الاعتبار، لأنه في مقابلة النص. وقد أجاب الخطابي عنه بقوله: وهذا غير مشبه لذلك، وإنما يجوز القياس مع عدم النص، وههنا نص من السنة، وقد منع منه، وفي الدباغ نص سنة رخص فيه، ودعا إليه، فالواجب علينا متابعة كل منهما، وترك قياس أحدهما على الآخر[١].

الترجيح:

الصواب من القولين أنه يحرم تخليل الخمر قطعاً، ولا حجة مع المخالف لهذا القول الصحيح، سوى قياس فاسد، لأنه في مقابل النص.

إذا تبين هذا فتحويل الكحول بالطرق الكيميائية إلى مادة مباحة لصناعة مركبات لا يكون للكحول فيها أي تواجد، ما هو إلا تخليل الخمر بعينه، فلا يجوز على قول الجمهور، وهو الحق. ومقتضى مذهب الحنفية ومن وافقهم، جوازه. وقد يجوز على أحد الوجهين عند الشافعية، باعتباره كتخليل الخمر بنقلها من الشمس إلى الظل، ونحوه. كما قد يجوز على أحد أقوال مالك، لكون مادته هنا لم يقصد منها الحصول على الخمر. وعلى القول الصحيح في هذه المسألة **لا يجوز تحويل الكحول عن طريق الاستحالة**، ويعتاض عنه بغيره مما أباحه الله تبارك وتعالى. أما إذا استخدمه أحد المصنعين من المسلمين، أو الكفار، كان الدواء المنتج مباحاً طاهراً، يجوز استخدامه في حال الاختيار. يؤيد هذا أثر عمر بن الخطاب المتقدم، وفيه: ولا جناح على مسلم أن يشتري من خل أهل الذمة. مع أنه يمكن أن يكون مصدره خمراً. وعلل ذلك النووي بكونهم كفاراً، لا يوثق بأقوالهم، بل يباح، كما تباح ذبائحهم وغيرها من أطعمتهم[٢]. وإن كان من أهل العلم من حمله على غير هذا، فجعل سبب ترخيص عمر فيه، أنهم لا يفسدون خمرهم، وإنما يتخلل بغير اختيارهم، ورتب عليه أنه متى علم أن صاحبها قد قصد تخليلها، لم يشتر منه، وإذا لم يعلم جاز، كما قاله ابن تيمية[٣]. والله تعالى أعلم.

---

(١) معالم السنن مع أبي داود (٤/ ٨٣). (٢) المجموع (٢/ ٥٧٥).

(٣) مجموع الفتاوى (٢١/ ٤٨٤، ٤٨٧).

الفصل الثالث

الأدوية الحيوانية

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: العسل

المبحث الثاني: الإنسولين

المبحث الثالث: الجيلاتين

المبحث الرابع: الأعضاء الإنسانية

المبحث الأول

العسل

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف العسل.

المطلب الثاني: النصوص الواردة في أن العسل دواء.

المطلب الثالث: هل العسل دواء لكل داء؟

المطلب الرابع: خصائص العسل الدوائية.

⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖

المطلب الأول

تعريف العسل

العسل معروف، يذكر ويؤنث، تقول منه عسلت الطعام، أعسُلُه، وأعسِلُه، أي عملته بالعسل، وزنجبيل معسَّل، أي معمول بالعسل، والعاسل، والعسّالة الذي يأخذ العسل من بيت النحل(١).

وقد ورد ذكره في كتاب الله ﷻ بهذا الاسم مرة واحدة في قوله سبحانه: ﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى﴾ [محمد: ١٥].

ويحتوي العسل على العناصر التالية:

١ ـ أنواع من السكر، أهمها سكر العنب (جلكوز)، وسكر الفواكه (فركتوز) ونسبة قليلة من السكروز لا تتعدى (٣٪) بينما تصل نسبة سكر العنب والفواكه فيه إلى (٧٦,٤٪) منها (٣٨ ـ ٤٠٪) سكر فواكه، (٣٢ ـ ٣٤٪) سكر عنب، وهذه النسبة المرتفعة هي أحد الأسباب التي تجعل العسل ينتج الطاقة

(١) الصحاح (٥/ ١٧٦٤)، ولسان العرب (١١/ ٤٤٤).

بسرعة؛ لأن الجسم يمتص سكر العنب والفواكه بسرعة وبسهولة كما هي ولا تحتاج إلى هضم.

٢ ـ مجموعة من المعادن مثل: الحديد، والنحاس، والصوديوم، والكالسيوم، والماغنسيوم، والبوتاسيوم، والفسفور، والكبريت، والمنجنيز، والكلور وغيرها.

٣ ـ أحماض أمينية وأحماض أخرى [بروتين].

٤ ـ أنواع من الإنزيمات مثل: إنزيم الإنفرتايز، ومهمته تحطيم السكر الثنائي إلى سكاكر أحادية ـ جلكوز وفركتوز ـ.

وإنزيم جلوكوز أوكسيداز ـ Glucose Oxidase ـ، ومهمته تحويل الجلكوز إلى حمض الفلوكونيك، والذي ينتج مادة مضادة للجراثيم، وهي المادة التي تعرف باسم (Hydrogen Peroxide).

وإنزيم الدياستاز ـ Diastase ـ، وعمله تجطيم النشويات إلى سكاكر أصغر وأسهل امتصاصاً.

وإنزيم كاتالاز ـ Catalase ـ ووظيفته إكمال عمل إنزيم جلوكوز أوكسيداز الذي أنتج مادة الهيدروجين بيروكسيد، الذي سبق قريباً[(١)].

٥ ـ حبوب اللقاح وتحتوي على فيتامين ج، وفيتامينات المجموعة ب.

٦ ـ الماء، وتصل نسبة وجوده في العسل (١٦ ـ ٢٠٪)[(٢)].

المطلب الثاني

النصوص الواردة في العسل

وأعني بهذا ما ورد في كتاب الله ﷻ، وصح من سنة رسول الله ﷺ في كون عسل النحل من الأدوية الشافية بإذن الله ﷻ، ومن ذلك:

---

(١) ويحتوي على إنزيمات أخرى مثل: الأميليز، والكاتليز، والفوسفاتيز.

(٢) انظر في هذا: عسل النحل وأسراره الغذائية والدوائية لمجموعة من الأطباء السعوديين ص٢٨، ٢٩، ومعجزة الاستشفاء بالعسل د. حسان باشا ص٥٧، ٥٨، نظرات إسلامية في الصحة د. مدحت الشافعي ص٤٤.

١ ـ قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [النحل: ٦٨، ٦٩].

وهذا النص القرآني العظيم هو أهم ما ورد في شأن العسل، وفيه يخبر الله تبارك وتعالى أن عسل النحل فيه شفاء للناس، أي دواء يتداوون به من عللهم وأمراضهم فتبرأ بإذن الله، فإن الله جعله بلسماً شافياً لكثير من الأمراض، بما أودعه من خواص تأتي الإشارة إلى بعضها إن شاء الله.

وقول الله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ﴾، هذا الشراب هو عسل النحل، ويدخل في ذلك الغذاء الملكي(١)، والعكبر(٢)، وحبوب الطلع(٣)، إذ كلها مما يخرج من بطون النحل، ولعله لهذا لم يقل سبحانه يخرج من بطونها عسل، وإنما قال شراب ليشمل هذا كله، والله أعلم.

---

(١) الغذاء الملكي ويسمى أيضاً حليب النحل، مادة مغذِّية، ثخينة القوام، بيضاء اللون، تفرز من غدد في رؤوس عاملات النحل، وهو يحتوي على الماء والبروتين والنشويات، والعديد من المعادن النادرة، والفايتمينات، وهو غني بحمض البانتوثنيك، وهو الفيتامين الضروري لعمليات استقلاب الدهون والنشويات، كما يحتوي على الفايتمين ب٦ «البروديسكين» وهو فايتمين هام وضروري لاستقلاب الحموض الأمينية. نقلاً عن الموسوعة البريطانية بواسطة: معجزة الاستشفاء بالعسل د. حسان باشا ص١٤٧.

(٢) في القاموس: العِكْبِرُ شيء تجيء به النحل على أفخاذها، وأعضائها فتجعله في الشهد مكان العسل، هكذا في القاموس ص٥٧١، وكذلك في لسان العرب (٤/٦٠١)، هذا بناء على أن الشهد غير العسل، وقيل الشَّهد العسل ما دام لم يعصر من شمعه كما في لسان العرب (٣/٢٤٣). والعكبر: مادة شمعية يجنيها النحل من براعم الأشجار لإلصاقها على خلاياه لسد فراغاتها ويمنع التصدعات ويثبت أقراص الشهد في أماكنها. من قاموس أكسفورد بواسطة معجزة الاستشفاء ص١٥٨.

(٣) هي حبيبات دقيقة تنتجها مآبر «الأعضاء المذكرة» الأزهار، وتشكل العضو المذكر الذي يقوم بتلقيح مبايض الأزهار. من قاموس أكسفورد بواسطة المصدر السابق ص١٧٠.

ويحتوي العسل الطازج على حبوب الطلع، وهي تحتوي على الماء والبروتين والسكر والنشا، ودهون وألياف، وعديد من المعادن والإنزيمات.

وقوله سبحانه: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ﴾ نص في أن العسل فيه شفاء، وله تأثير في إزالة المرض، وهذا هو الصحيح خلافاً لمن ذهب إلى أن الضمير في قوله: ﴿فِيهِ﴾ راجع للقرآن، ولا شك أن القرآن شفاء للأبدان والأرواح، غير أن المراد في الآية هنا العسل، وعليه يدل السياق كما قاله الموفق البغدادي. وقال ابن القيم: الصحيح رجوعه إلى الشراب، وهو قول ابن مسعود، وابن عباس، والحسن، وقتادة، والأكثرين؛ فإنه هو المذكور، والكلام سيق لأجله، ولا ذكر للقرآن في الآية، واستشهد عليه بقوله ﷺ: «صدق الله» أي في قوله: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾، وقال: إنه كالصريح فيه[1].

وقال النووي: وهذا تصريح منه ﷺ بأن الضمير في قوله: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ﴾ يعود إلى الشراب الذي هو العسل، وهو الصحيح، وهو قول ابن مسعود وابن عباس والحسن وقتادة وغيرهم.

وقال مجاهد[2]: الضمير عائد إلى القرآن، وهذا ضعيف مخالف لظاهر القرآن، ولصريح هذا الحديث الصحيح يعني قوله ﷺ: «صدق الله»[3].

٢ ـ قوله ﷺ: «الشفاء في ثلاث: شربة عسل، وشرطة محجم، وكية نار، وأنهى أمتي عن الكي»، رواه البخاري من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، ورواه من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه بلفظ: «إن كان في شيء من أدويتكم ـ أو يكون في شيء من أدويتكم ـ خير ففي شرطة محجم، أو شربة عسل، أو لذعة بنار توافق الداء، وما أحب أن أكتوي»[4].

---

(١) زاد المعاد (٤/ ٣٦)، والطب النبوي للبغدادي ص١٣١.

(٢) مجاهد بن جُبير، ويقال ابن جبر، الإمام المشهور، المكي المخزومي مولاهم، وهو تابعي إمام متفق على جلالته وإمامته. توفي بمكة سنة ١٠٠هـ، وقيل سنة ١٠٢هـ، وقيل ١٠٣هـ، وقيل ١٠٤هـ. صفة الصفوة (٢/ ٢٠٨)، والبداية والنهاية (٩/ ٢٣٢)، وتهذيب الأسماء (٢/ ٨٣).

(٣) شرح مسلم (١٤/ ٢٠٣)، وكذا قال ابن العربي في أحكام القرآن (٣/ ١١٥٧، ١١٥٨).

(٤) رواه البخاري في كتاب الطب، باب الشفاء في ثلاث، وباب الدواء بالعسل وقول الله تعالى: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ حديث (٥٦٨٠، ٥٦٨١، ٥٦٨٣، ٥٧٠٢، ٥٧٠٤). انظر: فتح الباري (١٠/ ١٤٣، ١٤٦). وروى حديث جابر مسلم في كتاب السلام (٤/ ١٧٢٩)، باب لكل داء دواء: حديث (٢٢٠٥).

والشاهد من الحديث قوله: «شربة عسل» بعد قوله: «الشفاء في ثلاث»، فدل على أن في العسل شفاء بإذن الله.

وقوله ﷺ في هذا الحديث: «الشفاء في ثلاث»، هل أراد به حصر الشفاء في هذه الثلاث؟

قال الخطابي:

انتظم هذا الحديث على جملة ما يتداوى به الناس، وذلك أن الحجم يستفرغ الدم وهو أعظم الأخلاط، والحجم أنجحها شفاء عند هيجان الدم. وأما العسل فهو مسهل للأخلاط البلغمية، ويدخل في المعجونات ليحفظ على تلك الأدوية قواها. وأما الكي فإنما يستعمل في الخلط الباغي الذي لا تنحسم مادته إلا به، ولهذا وصفه النبي ﷺ ثم نهى عنه.

ومفاد هذا الكلام حمل الحديث على إرادة الحصر، ثم تفسير الحصر بما ذكره.

وقال ابن حجر:

لم يرد النبي ﷺ الحصر في الثلاثة فإن الشفاء قد يكون في غيرها، وإنما نبَّه بها على أصول العلاج[1]، وذكر مثل كلام الخطابي.

قلت: وأدلُّ دليل على أن النبي ﷺ لم يرد الحصر عدم ذكره القرآن، فإنه أفضل ما يستشفى به، وكذلك ما ورد عن النبي ﷺ من وصفه أدوية أخرى كالحبة السوداء، والقسط، ونحو ذلك، ولكن النبي ﷺ أراد أن ينبه على فعالية هذه الثلاث، وعلى ما يندرج تحتها، قال المازري: كأنه ﷺ نبَّه بالعسل على المسهلات، وبالحجامة على الفصد... وقد قال بعض الناس: إن الفصد يدخل في قوله: «شرطة محجم»، وإذا أعيا الدواء فآخر الطب الكي[2].

قلت: فكأنه ﷺ نبَّه بالعسل على كل ما يشرب، وبشرطة المحجم على أنواع الجراحة، وبالكي على حسم المادة بغير الجراحة والشراب كما يعرف الآن من أنواع الكي، كما سيأتي إن شاء الله.

---

(١) الفتح (١٠/ ١٤٥) وفيه قول الخطابي.

(٢) المعلم (٣/ ٩٨).

٣ ـ حديث أبي سعيد ﷺ أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: أخي يشتكي بطنه، فقال: «أسقه عسلاً»، ثم أتاه الثانية فقال: «أسقه عسلاً»، ثم أتاه الثالثة فقال: «أسقه عسلاً»، ثم أتاه فقال: فعلت، فقال: «صدق الله وكذب بطن أخيك، أسقه عسلاً»، فسقاه فبرأ.

وفي رواية: أن رجلاً قال: إن أخي استطلق بطنه، فقال: «أسقه عسلاً»، فسقاه، فقال: إني سقيته فلم يزده إلا استطلاقاً، فقال: «صدق الله وكذب بطن أخيك».

وفي رواية مسلم: إني سقيته عسلاً فلم يزده إلا استطلاقاً، فقال له ثلاث مرات، ثم جاءه الرابعة، فقال: «أسقه عسلاً»، فقال: لقد سقيته فلم يزده إلا استطلاقاً، فقال رسول الله ﷺ: «صدق الله وكذب بطن أخيك»، فسقاه فبرأ.

وفي رواية له: إن أخي عَرِب بطنه[1].

وفي هذا الحديث مسائل:

المسألة الأولى

أن النبي ﷺ يفتي في الدواء والعلاج بجانب مهمته الرئيسة، وهو في ذلك يستعين بالوحي. وهذا يدلك على أن النبي ﷺ كان له اطلاع على سائر الأمور والأمراض وعلاجها والأدوية المناسبة لها[2]. وستأتي لهذا إشارة بعد.

المسألة الثانية

قوله ﷺ: «صدق الله وكذب بطن أخيك»: صدق الله في قوله: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ ومن أصدق من الله قيلاً.

وتقدم أن الصحيح في عود الضمير في قوله: ﴿فِيهِ﴾ أنه يعود للعسل، وأن قوله ﷺ: «صدق الله» بيان لذلك.

ولا شك أن حمل قوله ﷺ: «صدق الله» على أنه أراد قول الله تعالى:

---

(١) تقدم ص٢٠٧.

وعرب بفتح العين وكسر الراء معناه: فسدت معدته. شرح مسلم للنووي (١٤/٢٠٣).

(٢) الطب النبوي ص١٣١.

﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ أقوى وأولى، مع أنه لا يخالف ما أبداه بعضهم من احتمال أن يكون معناه صدق فيما ألهم رسوله ﷺ؛ إذ إلهام الله لرسوله ﷺ أن يصف له العسل، هو من تأويل كلام الله تعالى المنزَّل عليه، فيكون ما أوحى إليه به وحياً، وإلهاماً كله حق وصدق، ومن أصدق من الله حديثاً.

أما قوله: «وكذب بطن أخيك»:

فقال في الذخيرة: إن الله قد جعل شفاءه في العسل ولكن بعد تكرره إلى غاية... فلما لم يكرره ولم يحصل البرء، صدق الله في كونه جعل الشفاء فيه، وإنما كان المانع من جهة المناولة، وكذب البطن لأنه بظاهر حاله يقول: إن هذا ليس شفائي، وهو شفاء له، وإنما المناولة لم تقع على الوجه اللائق(١).

وقال ابن حجر: قال الخطابي وغيره: أهل الحجاز يطلقون الكذب في موقع الخطأ، يقال: كذب سمعك: أي زلَّ فلم يدرك حقيقة ما قيل له، فمعنى كذب بطنه: أي لم يصلح لقبوله بل زلَّ عنه(٢).

وقال ابن القيم: وفي قوله ﷺ: «صدق الله وكذب بطن أخيك»، إشارة إلى تحقق نفع هذا الدواء، وأن بقاء الداء ليس لقصور الدواء في نفسه، ولكن لكذب البطن وكثرة المادة الفاسدة فيه(٣).

المسألة الثالثة

أمر النبي ﷺ الرجل بشرب العسل أربع مرات وهو يزيد استطلاقاً، حتى أوفى الرابعة، فبرأ وهذا التكرار فيه (معنى طبي بديع وهو أن الدواء يجب أن يكون له مقدار وكمية بحسب حال الداء، إن قصَّر عنه لم يزله بالكلية، وإن جاوزه أوهى القوى فأحدث ضرراً آخر... واعتبار مقادير الأدوية وكيفياتها، ومقدار قوة المرض والمريض من أكبر قواعد الطب)(٤). هذا ما قرره ابن القيم رحمه الله أخذاً من هذا الحديث، ولا يزال الأمر كذلك في الطب الحديث(٥)، وهذه من القواعد المستقرة الثابتة، فلا بدَّ من تشخيص المرض

(١) الذخيرة للقرافي (٣/٣٠٨).
(٢) فتح الباري (١٠/١٧٩).
(٣) زاد المعاد (٤/٣٥).
(٤) المصدر نفسه وصفحته.
(٥) قال د. حسان باشا: وحيث تبين حديثاً أن للعسل فعلاً مضاداً للجراثيم يشابه=

لمعرفة ما يناسبه من الأدوية، ولا بدَّ من الوقوف على حجم المرض لتقدير الكمية اللازمة لدفعه وكيفية تناولها ومدة ذلك، كما أنه لا بدَّ من اعتبار المريض من حيث جنسه ووزنه وحاله ونحو ذلك مما قد يكون له أثر في فعالية الدواء.

المسألة الرابعة

اعترض بعض الجهال فقال: العسل مسهل فكيف يوصف لمن وقع به الإسهال؟ قال المازري ـ بعد أن أورد هذا الاعتراض ونسب قائله إلى أن في قلبه مرضاً، وأنه من ناشئة المتلاعبين ـ قال: قلَّ ما يوجد في علم الافتقار إلى التفصيل مثل ما يوجد في صناعة الطب، حتى أن المريض يكونُ الشيء دواءه في هذه الساعة، ثم يعود داءً في الساعة التي تليها، لعارض يعرض له؛ من غضب يحمي مزاجه فينتقل علاجه، أو هواء يتغير ينقل علاجه، إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة، فإذا وجد الشفاء بشيء ما، في حالة ما، فلا يطلب به الشفاء في سائر الأشخاص. والأطباء مجمعون على أن المرض الواحد يختلف علاجه باختلاف السن، والزمن، والعادة، والغذاء المتقدم، والتدبير المألوف، وقوة الطباع. فإذا أحطت بهذا علماً فينبغي أن تعلم أن الإسهال يعرض من ضروب كثيرة، لو كان كتابنا هذا كتاب طبٍّ لذكرناها، ولكن منها: الإسهال الحادث من التخم والهيضات[1]، والأطباء مجمعون في مثل هذا على أن علاجه بأن تترك الطبيعة وفعلها، وإن احتاجت إلى معين على الإسهال أُعينت ما دامت القوة باقية، فأما حبسها فضرر عندهم واستعجال مرض. قال الموفق

= المضادات الحيوية المعروفة، فإننا نعلم أنَّ ما ينطبق على المضادات الحيوية من إعطائها بجرعات متعددة في اليوم (ثلاث أو أربع مرات مثلاً) ولعدة أيام لا تقل عادة عن خمسة أيام يمكن أن ينطبق على العسل، فقد لا تكفي الجرعة أو الجرعتان من العسل مثلما لا يكفي أن يتناول المريض حبة أو حبتين... وبذلك فإن الرسول ﷺ قد أرسى قاعدة علاجية أساسية في الطب وهي: ضرورة إعطاء العلاج على عدة جرعات حتى يتم الشفاء بإذن الله. معجزة الاستشفاء ص٩٠.

(١) واحدتها هيضة وهي المرضة بعد المرضة، وبه هيضة أي قُياء وقيام جميعاً. القاموس ص٨٤٨.

البغدادي: وهذا النوع من الإسهال يخطئ فيه كثير من الأطباء لأنه يتوهم أنه يحتاج إلى ما يمسك، فيبقى الطبيب كلما أعطى المريض دواءً قابضاً ازداد البلاء بالمريض.

قال المازري: فإذا وضح هذا قلنا يمكن أن يكون هذا الذي أصابه الإسهال أصابه من امتلاء وهيضة على حسب ما قلنا، فدواؤه تركه والإسهال، أو تقويته، فأمره النبي ﷺ بشرب العسل فزاده، فزاد منه، فزاده إلى أن فنيت المادة فوقف الإسهال، فيكون الخلط الذي كان بالرجل يوافق فيه شرب العسل.

والعسل شأنه دفع الفضلات المجتمعة في المعدة والأمعاء، فأمره النبي ﷺ بشرب العسل لدفع الفضول المجتمعة في نواحي المعدة والأمعاء، إذ كان قد أصاب معدته أخلاط لزجة تمنع استقرار الغذاء فيها؛ للزوجتها، فإن المعدة لها خمل كخمل القطيفة، فإذا علقت بها الأخلاط اللزجة أفسدتها، وأفسدت الغذاء فدواؤها بما يجلوها من تلك الأخلاط اللزجة، والعسل جلاء، وهو أحسن ما عولج به هذا الداء لا سيما إن مزج بالماء الحار[1].

وخلاصة هذا أن هذا الرجل كان إسهاله مما يجدي فيه العسل وينفعه وقد حدث ذلك فعلاً، فلا يضر إنكار من جهل ذلك، قال المازري بعد أن ذكر ما تقدم: فإذا خرج ذلك على صناعة الطب فإنما يؤذِن الاعتراض عليه بجهل المعترض.

وهذا المعنى ذكره غير المازري: الخطابي، والموفق البغدادي، والقرافي، وابن القيم كلهم ذكروا تخريج المعالجة بالإسهال على هذا[2]، ولا التفات إلى إنكار الجاهلين، أما الأطباء فذلك مقرر عندهم أعني معالجة بعض أنواع الإسهالات بالعسل. قال بعض الأطباء المعاصرين: فبالرجوع إلى أمراض جهاز الهضم، وإلى فن المداواة، ومحاولة التشخيص المتأخر الراجع إلى تلك الحادثة أرجِّح، والله أعلم، أنَّ ذلك الرجل الذي استطلق بطنه وأمره

---

(١) المعلم (٣/٩٨، ٩٩).

(٢) انظر في هذا: المعلم (٣/٩٨، ٩٩)، والطب النبوي للموفق البغدادي ص١٣١، ١٣٢، والذخيرة للقرافي (١٣/٣٠٨)، وزاد المعاد (٤/٣٥)، وانظر: تفسير ابن كثير (٢/٥٩٧)، وفتح الباري (١٠/١٧٩، ١٨٠).

الرسول ﷺ بشرب العسل كان إسهاله ناتجاً عن تخمة أو عن عفونة خفيفة بتكاثر جراثيم الأمعاء مثلاً، وفي كلا الحالتين يوافق الطب الحديث على إعطاء مسهل وملين[1].

وقال آخر: ينجم الإسهال عند شخص سليم البدن عادةً عن إنتان، ويمكن أحياناً معرفة الوجبة الغذائية التي سببت هذا الإنتان حينما يصاب أناس آخرون بالإسهال في الوقت ذاته، وإذا حدث الإسهال خلال أربع وعشرين ساعة من وجبة طعام فمن المحتمل أن يكون سببه ذيفان (Taxin)[2] جرثومي. وإذا صاحب الإسهال دم مع البراز فقد يكون المريض مصاباً بالزحار الجرثومي (عصية الشيغلا) أو بالزُّحَار الأميبي (الدزنتاريا).

أما جرثومة السالمونيلا[3] فقد تسبب التسمم الغذائي الذي يتظاهر بالإسهال حوالي (٧٢) ساعة بعد تناول هذه الجرثومة في الطعام، أو قد تسبب الحمى التيفية (التيفوئيد). وأقول على الأغلب أن ذلك الصحابي قد أصيب بتسمم غذائي عقب وجبة طعام ملوثة بأحد تلك الجراثيم، أو بأحد الفيروسات، فإن كان ناجماً عن جرثومة السالمونيلا أو الشيغلا، فالعسل له أثر قاتل لتلك الجراثيم[4]. وسيأتي قريباً إن شاء الله بيان فعالية العسل في علاج الإسهال وأمراض الجهاز الهضمي.

على أنه لو لم يثبت ذلك لدى الأطباء لكان سبب ذلك قصور علمهم، وتلاشي طبهم أمام الطب النبوي، قال المازري: هذا، ولسنا نستظهر على قول النبي ﷺ بأن تصدقه الأطباء، بل لو كذبوه لكذبناهم وكفَّرناهم، وصدقناهُ ﷺ؛ إذ قامت الدلالة على أنه لا يكذب[5].

---

(١) الطب النبوي والعلم الحديث د. محمود ناظم النسيمي (٣/ ٧٦).

(٢) الذِّيْفان، والذَّيَفان: السم الناقع أو القاتل. القاموس ص١٠٤٨. ومجموعة المصطلحات العلمية (١٤/ ٨٧).

(٣) أنواع من البكتريا تتسبب في الإصابة بأمراض عويصة مثل حمى التيفود والهيضة الوبائية، وغيرها. انظر: الأسرار الطبية والأحكام الفقهية في تحريم الخنزير ص١٦٨.

(٤) معجزة الاستشفاء بالعسل د. حسان شمسي باشا ص٨٨، ٨٩.

(٥) المعلم للمازري (٣/ ٩٩).

ولكن المقصود بيان أن الطب الحديث والقديم سلَّم بهذه الحقيقة؛ لأنها حق، وماذا بعد الحق إلا الضلال.

المطلب الثالث

هل العسل دواء لكل داء؟

ذهب بعض الناس إلى أنَّ في العسل شفاء من كل داء، كما نقله ابن حجر عن بعض أهل العلم[1].

وقال بعض المعاصرين: هذا الحديث يدل على أن العسل فيه شفاء من جميع الأمراض، فإن رسول الله ﷺ لم ير ذلك المريض، وإنما جاءه أخو المريض يشكو له، وبالرغم من ذلك فقد وصف لهما العسل، فلو كان العسل شفاء لبعض الأمراض دون بعض لكان يلزم أن يتأكد النبي الكريم ﷺ من نوع المرض قبل أن يصف له العسل، صحيح أنَّ الرجل كان يشتكي من بطنه كما روى أخوه، وأنه كان لديه استطلاق، أي إسهال، ولكن نحن نعرف أن الشكوى من البطن أو من الإسهال أعراض قد تتسبب عن أحد عشرات من الأمراض المختلفة الأسباب[2].

هكذا ذهب بعض الناس قديماً وحديثاً إلى أن العسل دواء من كل داء، وعضدوا مذهبهم بما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان لا يشكو قرحة ولا شيئاً إلا جعل عليه عسلاً، حتى الدمل إذا خرج جعل عليه عسلاً[3].

ومن هؤلاء من جعل العموم بالتدبير إذ يُخلَط بالخل ويطبخ فيأتي شراباً ينفع من كل حالة من كل داء.

والذي ذهب إليه جمهور العلماء أن العسل ليس دواءً لكل داء، وأن قوله: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِۚ﴾ على الخصوص، ولا يقتضي العموم في كل علة، وفي كل إنسان، بل ذلك خبر عنه أنه يشفي كما يشفي غيره من الأدوية في

---

(١) فتح الباري (١٠/ ١٧٩).

(٢) العسل شفاء نزل به الوحي، د. عبد الكريم الخطيب، بواسطة د. حسان باشا في معجزة الاستشفاء بالعسل، ص٨٩.

(٣) لم أجد هذا الأثر إلا في تفسير القرطبي (١٠/ ١٣٦)، وأورده بصيغة روي.

بعض الأدواء، وعلى حال دون حال، ولكن في الآية تنويه به لكثرة منافعه العلاجية وكونه يدخل في تركيب الأدوية وحفظها، ومن المعهود في لغة العرب استعمال العام بمعنى الخاص، والخاص بمعنى العام(١).

قلت: ولا شك أن هذا القول هو الصواب؛ وذلك لأمور:

الأول: أنه لم يرو في الكتاب ولا في السنة ما يفيد العموم المدعى، قال ابن كثير: قال بعض من تكلم على الطب النبوي: لو قال فيه الشفاء للنّاس لكان دواء لكل داء، ولكن قال فيه شفاء للناس، أي يصلح لكل أحد من أدواء باردة فإنه حار، والشيء يداوى بضده(٢). قلت: بل لو قال الله فيه الشفاء لكان في حمله على العموم نظر؛ لأن (أل) لا تفيد العموم والاستغراق في كل حال، بل قد تكون للعهد الذهني أو الذكري، وقد تكون للعموم المراد به الخصوص كما قيل في قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] إن المراد بالناس هنا رجل واحد(٣)، ونظائر هذا.

الثاني: قال القرطبي: ومما يدل على أنه ليس للعموم أن ﴿شِفَآءٌ﴾ نكرة في سياق الإثبات، ولا عموم فيها باتفاق أهل اللسان ومحققي العلم ومختلفي أهل الأصول(٤).

الثالث: وهو أقوى الأوجه جميعاً أن النبي ﷺ عدل عن العسل في كثير من الأحوال، في علاج نفسه وغيره، فعالج بالرقي تارةً، وبالأدعية أخرى، ووصف الحبة السوداء، والعود الهندي، والحجامة، والكي، وأرشد بالذهاب إلى الأطباء، إلى غير ذلك مما يدل دلالة ظاهرة على عدم صلاحية العسل لكل داء.

الرابع: دلالة الحس والتجربة، إذ لم يختلف الأطباء منذ القدم إلى اليوم في أن العسل لا يغني عن كل الأدوية، ولذلك بحثوا عن الأدوية المختلفة

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي (١١٥٨/٣)، والجامع للقرطبي (١٣٦/١٠، ١٣٧).

(٢) تفسير القرآن العظيم (٥٩٧/٢).

(٣) قال القرطبي في تفسيره (٢٧٩/٤): قال مجاهد ومقاتل وعكرمة والكلبي: هو نعيم ابن مسعود الأشجعي.

(٤) الجامع للقرطبي (١٣٧/١٠).

للأدواء المختلفة، حتى وصل الأمر إلى ما عليه الحال اليوم، وقد ثبت لديهم أن من المرضى ما يضرهم العسل، وعلى سبيل المثال لو أن رجلاً أصابه كسر في يده أو رجله فلا يمكن أن نداويه بالعسل مفرداً بل لا بد من إجراء آخر كتجبير الكسر، وكذلك لو أصيب أحد بانفجار في القولون أو الزائدة أو نحو ذلك مما يقتضي التدخل الجراحي السريع، وقد تقدم شيء من هذا في مبحث الحبة السوداء.

قال الشاطبي: وقد جاء في الشريعة في العسل أنَّ فيه شفاء للناس، وتبين للأطباء أنه شفاء من علل كثيرة وأن فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه، حصل هذا بالتجربة العادية التي أجراها الله في هذه الدار، فقيّد العلماء ذلك كما اقتضته التجربة بناءً على قاعدة كلية ضرورية من قواعد الدين وهي: امتناع أن يأتي في الشريعة خبرٌ بخلاف مُخْبَره، مع أن النص لا يقتضي الحصر في أنه شفاء فقط، فأعملوا القاعدة الشرعية الكلية، وحكموا بها على الجزئي، واعتبروا الجزئي أيضاً في غير الموضع المعارض لأنَّ العسل ضار لمن غلبت عليه الصفراء[1]، فمن لم يكن كذلك فهو له شفاء، أو فيه له شفاء. اهـ المقصود[2]. وبه يتبين رجحان هذا القول والحمد لله.

أما قولهم أن النبي ﷺ لم ير المريض فلا دلالة فيه، لأنه يمكن أن يكون قد علم حاله عن طريق الوحي، أو لم يعلم حاله ولكن علم أن العسل علاجاً له حينئذ. أما أثر ابن عمر فلم يثبت بطريق صحيحة، مع أنه لو ثبت لكان من اجتهاده، أو يحمل على المبالغة منه في الاستشفاء بالعسل وهذا لا ينكر.

---

(١) الصفراء وتسمى المرة: مادة خضراء لها مظهر زيتي تنتجها الكبد من خلايا الدم الحمراء المعطلة، وتختزن في المرارة المتصلة بالكبد إلى أن تمس إليها الحاجة لهضم المواد الدهنية. انظر: دليل الأمراض ص٢٢١. والموسوعة الطبية ص١٢٥٧. وقد قال أحد الأطباء: والعسل يزيد احتياطي الكبد من الجليكوجين وهذا يزيد من طاقة الكبد الدفاعية ضد الجراثيم، وأفادت التجارب الحديثة جدوى العسل في أمراض الكبد والقنوات الصفراوية وزوال اليرقان. د. مدحت الشافعي نظرات إسلامية ص٤٤، وهذا خلاف ما ذكره الشاطبي رحمه الله وإن كان كون العسل قد يضر ببعض الناس مما لا ينكر على الأقل في بعض الأحوال.

(٢) الموافقات للشاطبي (٣/ ١٧٤ ـ ١٨٢).

المطلب الرابع

فوائد العسل العلاجية

ذكر الأطباء القدماء، وكل من كتب في الطب النبوي أن العسل له منافع عديدة في علاج الأمراض، من ذلك:

أنه يجلو الأوساخ التي في العروق والأمعاء، ويدفع الفضلات، ويغسل خمل المعدة ويسخنها تسخيناً معتدلاً ويشدها، ويشد الكبد والكلى والمثانة والمنافذ، ويحلل الرطوبات، وينفع من السعال، ويجلو ظلمة البصر، ويحفظ الأسنان، ويسكن ورم الأذن، ويبرئ أورام الحلق واللوزتين غرغرةً، وينفع من نهش الهوام، والكلْب الكلِب، ومن التسمم الحادث من تعاطي عصارة الخشخاش الأسود والفطر القتال(1).

وجاءت الأبحاث الحديثة والتجارب المخبرية مؤكدة ما قال أولئك الأطباء والمؤلفين في الطب، وإن كانت لم تف حتى الآن، ولا تزال في بدايتها، ومع ذلك أكدت حقائق عديدة يأتي ذكرها قريباً، ومما يلفت الانتباه في هذه الأبحاث والتجارب أن غالبها إن لم يكن كلها قد أجري في أوروبا وروسيا والصين، أي ليس من قبل البلاد المسلمة، وإن كان المسلمون أحرى بالسبق في هذا الميدان لأن الوحي أرشدهم إلى أهمية العسل وأسراره الدوائية، قال الله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٦٩] وإن كان التفكر المقصود أصالة هو التفكر في عظمة الخالق وقدرته الباهرة مما يورث إيماناً له وتسليماً وطاعة، لكنه يشمل بعمومه إعمال الفكر في كشف أسرار هذا الشراب الدوائية والغذائية عن طريق التنبيه والإشارة.

هذا وقد كتب أحد فضلاء الأطباء كتاباً سماه (معجزة الاستشفاء بالعسل) ضمنه خلاصة الأبحاث والتجارب والمقالات التي نشرت في هذا الشأن، وقد جمع مادة ذلك من نحو ثلاثين مصدراً، منها خمس وعشرون مصدراً باللغة

---

(١) انظر في هذا: القانون لابن سينا (١/ ٤٠٢)، (٣/ ٣٧٥)، والجامع لابن البيطار (٣/ ١٦٦)، والطب النبوي للبغدادي ص١٣٢، ١٣٣، وزاد المعاد لابن القيم (٤/ ٣٣، ٣٤)، والفتح (١٠/ ١٤٦).

الإنجليزية مما نشر في أمريكا وبريطانيا وروسيا والصين وغيرها، بالإضافة إلى بعض البحوث التي قدمت في مؤتمرات إسلامية في الكويت وغيرها.

وقد أثبتت هذه التجارب والأبحاث الحقائق التالية:

١ ـ إن العسل يتميز بفعل مضاد ومبيد للجراثيم، وأنه يفوق في هذا المضادات الحيوية الكيميائية، حتى على أعتى أنواع الجراثيم، وإن كان الباحثون لم يعرفوا حتى الآن طريقة تأثير العسل في تثبيط فعل الجراثيم.

٢ ـ إنه يتميز بتأثير فعَّال على الفطور الي تسبب أمراضاً مزعجة مثل مرض فطر المبيضات، وأن العسل فاق مضادات الفطور المعهودة، وقضى على سلالات من الفطر عتت على تلك المضادات ولم تستجب لها.

٣ ـ إن استخدام العسل في التهابات المعدة والأمعاء كان ناجحاً، وامتاز عن محلول (الجلكوز) بأنه يحتوي على (الفركتوز) الذي يشجع على امتصاص الماء من الأمعاء دون أن يزيد من امتصاص الصوديوم، مما يضمن عدم ارتفاع الصوديوم لدى المعالَج، وهو أمر مرغوب فيه طبياً، كما أنه امتاز بكونه سليم العاقبة ولا يخلِّف آثاراً ضارة، فضلاً عن كون المعالجين به كانت حاجتهم إلى مضادات حيوية أخرى أقل.

٤ ـ إن العسل جُرِّب في علاج مجموعة من المرضى المصابين بالإسهال المزمن المصحوب بأوجاع في البطن وعسر الهضم، مع كونهم لا يشكون أمراضاً طفيلية أو جرثومية أو أوراماً في الأمعاء، وكانت أعراضهم هذه لم تستجب لأي أدوية استخدموها، وبعد مداواتهم بالعسل اختفى الإسهال أو خفت حدته عند أكثر من أربعة أخماس المجموعة وتلاشت عندهم آلام البطن وسوء الهضم[(١)].

٥ ـ إن العسل يجدي إلى حد كبير في معالجة حمى القش (التهاب الأنف التحسسي) والربو الشعبي، والتهابات الأنف والبلعوم والحنجرة. هذا مع أن حبوب الطلع من أهم مثيرات حمى القش ثم تعالج بالعسل وهو يحتوي هذه الحبوب، وقد ذكر الباحثون أنها لا تتأثر بالهضم في الأمعاء وأنها تدخل إلى

---

(١) نشرت هذه الدراسة في مؤتمر الطب الإسلامي عام ١٩٨٢م وهي في المجلد الثاني ص٥٧٥، بواسطة شرح البار على ابن حبيب ص٢٨٣، ومعجزة الاستشفاء، د. حسان باشا ص١٠٨.

الدم، وقدَّر الباحثون أنها بذلك تزيل التحسس عند المريض، ولهذا فإن العسل الذي يحوي حبوب الطلع يفيد في هذا(١).

٦ ـ أبدى العسل فعالية قوية في معالجة حروق العين وجروحها، ومعالجة التهاب القرنية العام والرمد المزمن، والتهاب القرنية الفيروسي، وذلك بوضعه داخل العين، كما أجدى في معالجة التهاب الجفن المزمن.

٧ ـ نجح العسل نجاحاً باهراً في معالجة قرحة المثانة البلهارسية المزمنة، وقد جُرِّب على خمسين مريضاً بقرحة المثانة وكانت النتائج مرضية وتم شفاء غالبية المرضى(٢).

٨ ـ أفاد العسل في علاج التسمم الكبدي والتسمم الحملي أي الذي يصيب الحوامل.

٩ ـ نجح العسل نجاحاً باهراً في معالجة أمراض الجلد وخاصة الحروق والجروح؛ فإنه يؤدي إلى إزالة الروائح، وينظف الجروح ويمتص الأورام، ويقضي على الجراثيم، ويساعد على تشكيل النسيج الحبيبي في الجلد، كما أنه لا يترك أية آثار ضارة(٣).

أقول: وإذا ثبت بالتجارب والبحوث المحققة على أسس علمية أنَّ العسل أبدى فعالية قوية في معالجة أمراض الجهاز الهضمي، والجهاز البولي، والجهاز التنفسي، والعيون، والجلد، وغير ذلك مما لم يذكر أو لم يكتشف بعد، إذا ثبت هذا تبين أنَّ العسل يقرب أن يكون دواءً لكل داء، وإن كان الصواب غير ذلك، ولكن هذا يظهر أهمية العسل ودخوله في أدوية كثيرة، وأنه لا يوجد مثله من الأدوية على الإطلاق، فسبحان من أخرج من النحلة تلك الحشرة الضعيفة هذا البلسم الشافي والغذاء النافع ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٦٩].

---

(١) معجزة الاستشفاء بالعسل ص١٢٠.

(٢) نشر ذلك في بحث قدم في أعمال المؤتمر الطبي الإسلامي الثاني ١٩٨٢م جـ٢ ص٥٧٩ ـ ٥٨٧ بواسطة د. محمد علي البار في شرحه على ابن حبيب.

(٣) انظر في هذا: معجزة الاستشفاء بالعسل د. حسان باشا ص١٠٣ ـ ١٣٦، وشرح د. البار على الطب النبوي لابن حبيب ص٦٤ ـ ٦٦، وعسل النحل وأسراره الغذائية لمجموعة من الأطباء السعوديين ص٥٩ ـ ٦٤، ونظرات إسلامية في الصحة د. مدحت الشافعي ص٤٢ ـ ٤٨.

المبحث الثاني

الإنسولين (insulin)

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الإنسولين.

المطلب الثاني: عمل الإنسولين.

المطلب الثالث: أنواع الإنسولين من حيث المصدر.

المطلب الرابع: حكم استخدام الإنسولين في الدواء.

⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖

المطلب الأول

تعريف الإنسولين

هذا الاسم مأخوذ من كلمة (insula)، وتعني باللاتيني: الجُزر. وهو: هرمون بروتيني، يفرز من خلايا (بيتا)، من خلايا تعرف بجزر لانجرهانز[1]، من غدة البنكرياس[2]. وتتم صناعته داخل الجسم من الأحماض الأمينية[3]،

---

(١) وهو الطبيب الذي نبه على هذه الجزر.

(٢) البنكرياس: غدة لحمية ملساء، رخوة، مفصفصة، توجد في الجدار الخلفي من البطن، وتحت تجويف الاثني عشر (الجزء الأول من الأمعاء الدقيقة)، وتتكون من عدد من الخلايا التي تفرز الخمائر التي تساعد على هضم الطعام. انظر: قصة البوال السكري ص٤٧. ومرض السكر بين الصيدلي والطبيب ص٣٧. ودليل الأمراض ص٢٥٠.

(٣) هي الوحدات الكيماوية التي تصنع منها الخلايا المواد البروتينية، وهناك ٢٢ نوعاً من الحموض الأمينية، وكلها تشتق من الطعام أثناء عملية الهضم، وربما تحتاج عملية بناء جزيء بروتيني واحد إلى بضع مئات من جزيئات الحموض الأمينية. انظر: دليل الأمراض ص٢٢٠.

في شكل سلسلتين، وفقاً لترتيب معين، داخل نواة الخلية، في عضي يسمى (الجين)[1]، هو المسؤول عن تصنيع الإنسولين. وذاك الترتيب مهم جداً، لأنه يحدد نوع الهرمون[2].

المطلب الثاني

عمل الإنسولين

للإنسولين وظائف هامة في جسم الإنسان، منها أنه يسهل مرور الجلوكوز الناتج من حرق المواد الكربومائية، التي يتناولها الإنسان، إلى داخل الخلايا، لاستقلابه[3]، والحصول على الطاقة، ولتخزينه بشكل جلاكوجين[4]، في الكبد، والخلايا العضلية، ويعتبر الجلوكوجين من أهم المصادر التي تعوض نقص السكر في الدم في حالة افتقار الغذاء إلى المواد السكرية والنشوية.

ومنها أنه يقوم بتحويل الحموض الدهنية بالدم إلى دهنيات تختزن داخل الجسم وتحت طبقات الجلد.

ومنها أنه يساعد على تحويل الحموض الأمينية إلى مواد بروتينية يحتاجها الجسم في بناء خلاياه. ويسهل دخول البوتاسيوم إلى داخل الخلايا.

---

(١) توجد بداخل الخلية مادة تصنع الكرومسوم (جسيم خيطي في نواة الخلية) وتحمل جميع المعلومات الوراثية، هذه المادة تعرف ب (د ن ا) (d n a)، والجين في جملته أطوال من هذه المادة وهو مسؤول عن خصائص مختلفة متوارثة كالشعر ولون العينين ونحو ذلك، وهو يمرر المعلومات المتوارثة من جيل إلى جيل. انظر: دليل الأمراض ص٢٢٤، ٢٢٥.

(٢) قصة البوال السكري ص٤٩ ومرض السكري بين الصيدلي والطبيب ص١١٥. وانظر: كتاب مرض السكر الحلو المر ص١٢، ١٣، ٥٦. والموسوعة الطبية ص٢٦٧.

(٣) أي ما يجري من تغيرات كيميائية في الخلايا الحية التي تؤمن الطاقة الضرورية للعمليات والنشاطات الحيوية والتي بها تُمثَّل المواد الجديدة للتعويض عما يندثر منها. دليل الأمراض ص٢٢٦.

(٤) الغلوكوجين ويسمى سكر الكبد: هو الكاربو هيدريت، أو النشا المتحول من السكر الزائد، والمختزن في الكبد والعضلات كطاقة احتياطية، ويفكك إلى غلوكوز متى لزم الأمر. انظر: دليل الأمراض ص٢٢٥، محيط العلوم ص٤٥٩.

ومنها أنه يمنع تراكم المواد الكيتونية[1] السامة في الجسم[2].

المطلب الثالث

أنواع الإنسولين من حيث المصدر

يصنف الإنسولين من حيث مصدره؛ إلى ثلاثة أنواع رئيسة هي: الإنساني، والخنزيري، والبقري[3]. وفيه نوع مخلوط من البقري والخنزيري.

والإنسولين الإنساني، نوعان:

النوع الأول: نصف مخلّق، حيث يحضر من الإنسولين الخنزيري، باستبدال الحمض الأميني الوحيد، الذي يكون فيه مختلفاً عن إنسولين الإنسان، ويدعى حمض (alamine)، ووضع حمض (threonine)، فيصبح إنسانياً.

النوع الثاني: مخلّق كامل، عن طريق انتزاع الجين المسؤول عن إنتاج الإنسولين، من الإنسان وزرعه في خلايا بكترية، بصورة معينة، بحيث أن البكتريا عندما تقوم بتصنيع بروتيناتها الخاصة، تصنع معها الإنسولين، ضمناً لوجود الجين الإنساني بنواتها، ثم يتم تكثيرها بشكل كبير، ثم يستخلص الإنسولين بواسطة وسائل معقدة. وقد تم هذا في سنة ١٩٨٠م عندما تمكن بعض خبراء الأدوية من صناعة الإنسولين من فصيلة معينه من جرثوم «الإيكولاي» عن طريق هندسة الجينات النووية، وسمي بالإنسولين البشري. وهناك نوع آخر حديث الصنع تم تصنيعه من خميرة العيش، وهو الأقرب

---

(١) انخفاض الإنسولين ينتج عنه تراكم الجلوكوز، وعدم تحويله إلى طاقة، حيث تصاب الخلايا بالجوع، والحاجة الملحة للطاقة، رغم توفر الجلوكوز في الدم، وعليه تنساب الدهون من الخلايا الدهنية، بشكل أحماض دهنية، بكميات كبيرة في الدم، ثم تدخل خلايا الجسم، لتصبح مصدراً بديلاً للطاقة، حيث تحول إلى أجسام تعرف بالأجسام الكيتونية، والفائض منها يتراكم في الدم مسبباً ارتباكاً في مراكز الإحساس، وإعياءً، وسرعة تنفس، وغثياناً وقيئاً، وآلاماً باطنية، إلى غير ذلك، بتصرف من كتاب مرض السكر بين الصيدلي والطبيب ص١٥٤، ١٥٥.

(٢) انظر: المصدر السابق ص١١٦، ١١٧. وقصة البوال السكري، ص١٦٧. والتثقيف الدوائي ص٩٠، ٩١.

(٣) والاسم اللاتيني لها، بالترتيب: human - porcine - bovine.

والأفضل للاستعمال البشري بحكم مصدره، حيث أن جرثوم الايكولاي جرثوم يفرز في وسخ الإنسان، أما خميرة العيش فيأكلها الإنسان، وما يأكله الإنسان أقرب إليه مما يطرده[1].

المطلب الرابع

حكم استخدام الإنسولين في الدواء

الحكم الشرعي في هذا، ينبى على نوع الإنسولين:

فالإنسولين الإنساني، فيما يظهر لي، يأخذ حكم نقل الأعضاء، وعلى الخصوص، نقل الدم. لأنه جزء من آدمي، وإن دق. ومما لا شك فيه أن مريض السكر، تتحقق فيه حالة الضرورة، فمريض السكر مضطر إلى العلاج بهذا الدواء، فيجوز له ذلك كما جاز بالدم. والجامع بينهما أن كلّاً منهما جزء من آدمي.

أما البقري، فهل يعامل معاملة ما أبين من البهيمة وهي حية فهو ميت أو يأخذ حكم الدم؟ وفي كلا الحالتين يعتبر من باب التداوي بالحرام، فلا يحل، إلا عند الضرورة المتحققة، وقد تقدم أن حالة مريض السكر حالة ضرورة.

وأما الخنزيري فأشد حرمة وأعظم خبثاً، فإن اضطر مسلم في بلد ما ولم يجد غيره، جاز للضرورة. ويدخل في الإنسولين الخنزيري، كل من المخلق منه، ومن الإنساني، ومنه، ومن البقري، فيحرم ذلك كله في حال السعة، وعدم تعينه علاجاً.

والواجب على المسلمين، خروجاً من هذه الإشكالات، أن يكون لهم فريق من الخبراء، في علم الأدوية، وصناعتها، يبحث عن أمثل طريقة لتحضير مثل هذه الأدوية، مراعين الضوابط الشرعية، فيأمن المسلمون على أبدانهم، وتتم لهم الحيطة في دينهم، بدلاً من هذه التبعية التي لا مبرر لها، أحياناً، سوى الغفلة، والبعد عن دين الله.

---

(١) انظر: مرض السكر الحلو المر ص١٢، ١٣، ٥٦. ومرض السكر بين الصيدلي والطبيب ص١١٨.

وإذا كان من الممكن الاكتفاء بالنوع الذي يصنع من خميرة العيش كما سبقت الإشارة إليه لزم ذلك ومنع غيره وإن لم تنسد حاجة المسلمين إلّا بغيره جاز من باب الضرورة على أن يستبعد الخنزيري ما دام في غيره غنية عنه فإن حرمة الخنزير أشد من حرمة الميتة والله تعالى أعلم.



المبحث الثالث

الجيلاتين

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الجيلاتين.

المطلب الثاني: حكم الجيلاتين.

المطلب الثالث: حكم تناول الأدوية التي تشتمل على الجيلاتين.

⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖

المطلب الأول

تعريف الجيلاتين

الجيلاتين (gelatine) كلمة أعجمية، تقابلها باللسان العربي كلمة (هَلام)، وهي كلمة مولَّدة(١) تعني: طعام يتخذ من لحم عجلة بجلدها(٢).

والجيلاتين: مادة بروتينية، صلبة، بيضاء اللون، بها لون أصفر خفيف، تستخلص من المادة اللاصقة لأنسجة الجلود، أو العظام الحيوانية، بطرق كيميائية(٣).

---

(١) كلمة مولدة تعني اللفظ الذي استعمله الناس بعد عصر الرواية. انظر: المعجم الوسيط ص١٦.

(٢) تهذيب اللغة (٦/٣١٨)، ولسان العرب (١٢/٦١٧)، والقاموس المحيط ص١٥١١. وهلام بالفتح كشراب، وذهب صاحب القاموس إلى أنها كغراب. وعليه اعتمدوا في المعجم الوسيط.

(٣) انظر: المصادر التالية: الجيلاتين للأستاذ الدكتور وفيق الشرقاوي. والطعام والشراب للدكتور محمد الهواري. مشكلة استخدام المواد المحرمة بروفسور محمد عبد السلام. نقلاً عن مقال للدكتور عبد الفتاح محمود إدريس، في مجلة البحوث الفقهية المعاصرة ص٨. العدد ٣١، عام ١٤١٧هـ.

المطلب الثاني

حكم الجلاتين

الجلاتين نوعان: حيواني، ونباتي. وأهم مصادر الجلاتين الحيواني: الغنم، والإبل، والبقر، والخنزير.

إذا كان الجلاتين من الخنزير فلا خلاف بين أهل العلم في حرمته لأن عظام الخنزير، وجلده، داخلة في عموم قول الله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، سواء كان الضمير في قوله سبحانه: ﴿فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾، راجعاً إلى الخنزير، فيعم العظام، والجلود قطعاً، أو عائداً على اللحم، فتلحق به العظام والجلود.

قال ابن عبد البر: أجمع المسلمون على تحريم لحمه، وشحمه، وكل شيء منه، ما عدا الانتفاع بشعره[١]. وقال النووي: أجمع المسلمون على تحريم لحمه، ودمه، وسائر أجزائه[٢]. وقال ابن العربي: اتفقت الأمة على أن لحم الخنزير حرام بجميع أجزائه، والفائدة في ذكر اللحم أنه حيوان يذبح لقصد لحمه[٣]. وقال القرطبي: خص الله ذكر اللحم من الخنزير، ليدل على تحريم عينه، ذُكي أو لم يُذك، وليعم الشحم وما هناك. وقال: لا خلاف في أن جملة الخنزير محرمة[٤]. وفي محاسن التأويل: ويدخل شحمه، وبقية أجزائه في حكم لحمه، إما تغليباً، أو لأن اللحم يشمل ذلك لغة، وإما بطريق القياس على رأي، لأنه إذا حرم لحمه الذي هو المقصود بالأكل، كان غيره من أجزائه أولى بالتحريم[٥]. والقياس على هذا الوجه ليس بظاهر. ولعل وجه القياس أن يقال إنها أجزاء في عين محرمة الأكل فحرمت كلها، كما في الكلب والحمار الأهلي ونحوهما.

---

(١) الكافي (١/ ٤٣٩).

(٢) المجموع (٩/ ٥٠٢)، وانظر: المحلى (٧/ ٣٨٨)، والمغني (٨/ ٥٨٥).

(٣) أحكام القرآن (١/ ٥٤).

(٤) الجامع لأحكام القرآن (٢/ ٢٢٢، ٢٢٣). وانظر: أحكام القرآن للجصاص (١/ ١٥٣).

(٥) محاسن التأويل (٣/ ٣٩)، وفيه تصرف يسير. وانظر: تفسير القرآن لابن كثير (١/ ٢١١).

وجمهور العلماء على نجاسة عين الخنزير، بل ذكره بعضهم إجماعاً[(١)]. وهو منتقض بمذهب المالكية، فإنه عندهم طاهر العين ما دام حياً. أما إذا مات فهو نجس، وجلده لا يطهر بالدباغ على المشهور عندهم[(٢)]. وقيل: هو كغيره من الجلود[(٣)]، وهو مذهب ابن حزم[(٤)].

وبهذا يظهر أن المسلمين مجمعون على حرمة تناول أي شيء من الخنزير، وحرمة الانتفاع بأي شيء منه، إلا ما ذكر عن بعضهم من جواز الانتفاع بالشعر. كما أنهم متفقون على نجاسة جميع أجزائه بعد الموت. غير أن بعض المالكية يرون تطهير جلده بالدباغ. ومعلوم أن جلاتين الخنزير الذي يستخدم في الدواء، يتم أخذه بعد موته، فيكون نجساً محرماً باتفاق المسلمين. وفي المطلب التالي بيان حكم تناول ما اشتمل على هذا المحرم.

أما غيره من جلاتين الحيوان: فلا يخلو إما يكون من ميتة أو من مذكاة، فإن كان من مذكاة فلا إشكال، وإن كان من ميتة فهو حرام تبعاً لأصله.

المطلب الثالث

حكم تناول الأدوية المشتملة على الجيلاتين

لا شك في حرمة استخدام أجزاء الخنزير في صناعة الأدوية، وهذا مما يؤكد ضرورة تولي المسلمين صناعة الأدوية بأنفسهم، دون الاعتماد في ذلك على الذين لا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق.

وفي هذا الوقت هناك عدة طرق يدخل بها جيلاتين الخنزير في الأدوية، فهو يستخدم في صناعة ظروف الدواء (كبسولات)، وفي إنتاج بعض الأقراص التي تتناول بالمص، وتغليف بعض الأقراص لمنع الذوبان السريع، وفي

---

(١) بدائع الصنائع (١/٦٣). والمجموع (١/ ٢١٥)، (٢/٥٦٨)، والمغني (١/ ٧١).

(٢) انظر: الكافي (١/١٦٣)، والجامع لأحكام القرآن (١٠/١٥٨)، ومواهب الجليل (١/ ١٠١)، والقوانين الفقهية ص٣٩.

(٣) انظر: الكافي (١/ ٤٤١)، ومواهب الجليل (١/ ١٠١). وجعله ابن عبد البر المشهور من المذهب، وكذا قاله ابن الفرس على ما نقله في مواهب الجليل.

(٤) المحلى (١/١١٨).

صناعة بعض الأقراص الشرجية، والمهبلية (تحاميل)، لأنه يذوب بفعل حرارة الجسم، كما يستخدم لإيقاف نزيف الدم في الأعمال الجراحية، ويستخدم مضاداً للتهيج في الحروق وغيرها من إصابات الجلد، بالإضافة إلى استخدامات أخرى[١].

وهذه الأدوية المشتملة على جيلاتين الخنزير، أدوية محرمة بلا شك، بإجماع العلماء، لأن المتناول لها متناول لجزء من الخنزير. ويتبع هذا وجوب رفض مثل هذه الأدوية، وحرمة استيرادها، وبطلان تملكها، ووجوب إتلافها إذا حازها مسلم. وهذا الحكم فيما إذا كان جزء الخنزير المستخدم لم يستحل استحالة تامة، أما لو استحال استحالة كاملة فيختلف الحكم، على ما تقدم تقريره في مسألة الاستحالة. لكن أفاد بعض أهل الخبرة في مجال الدواء أن جيلاتين الخنزير المستخدم في الأدوية الآن لا يستحيل، بل يبقى محتفظاً بخصائص يعرف بها أصله الذي استخلص منه[٢].

وقد صدرت توصية من الندوة الفقهية الطبية الثامنة مفادها طهارة الجيلاتين المتكون من استحالة عظم الحيوان النجس، وجلده وأوتاره، وحل أكله[٣]. وهذه التوصية مبنية على أن الجيلاتين النجس المحرم قد استحال تماماً، ويشكل عليها ما تقدم ذكره أن هذا ليس بصحيح، ولهذا من الواجب تكوين لجنة مختصة تبحث في مسألة استحالة أجزاء الخنزير المستخدمة في الدواء، وتتحقق من هذا الأمر، فقد يكون واقع الأمر أنها لا تستحيل كما أشار إليه من تقدم ذكره، وفي هذه الحال يحرم تناول مثل هذه الأدوية. وقد جاء في فتوى اللجنة الدائمة بالمملكة العربية السعودية أن الجيلاتين إذا كان محضراً من شيء محرم كالخنزير، أو بعض أجزائه كجلده وعظامه ونحوهما،

---

(١) انظر: المصادر التي تقدمت في تعريف الجيلاتين.

(٢) انظر: الجيلاتين للدكتور وفيق الشرقاوي. بواسطة مجلة البحوث المعاصرة ص٨، عدد: ٣١.

(٣) الندوة الفقهية الطبية الثامنة للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، التي عقدت بدولة الكويت في الفترة من ٢٢ إلى ٢٤ مايو ـ أيار لعام ١٩٩٥م. عن مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، عدد ٣١، ربيع الآخر ـ جمادى الأولى، لعام ١٤١٧هـ ص٢٩.

فهو حرام، كما قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾[1].

ولا بد من إعادة النظر في التوصية المذكورة. وقد توجد الاستحالة في بعض الحالات دون بعض، فالواجب بيان ذلك، وإصدار الحكم بناء عليه. هذا مع أنه من السهل تجهيز الجيلاتين من عظام بهيمة الأنعام، بل ذلك يفوق في المواصفات المطلوبة جيلاتين الخنزير، كما يفضله في سلامته من التلوث الميكروبي والطفيلي، الذي كثيراً ما ينتقل من الخنزير إلى الجيلاتين[2]. وهذا يوجب الاستغناء بجيلاتين الأنعام، لأنه يسد الحاجة والضرورة، ويجعل اللجوء إلى جيلاتين الخنزير تناولاً للمحرم من غير ضرورة، ولا حاجة، وهذا حرام بإجماع المسلمين.



---

(١) مجلة البحوث الإسلامية، عدد ٢٠، ص١٧٨، ذو القعدة ـ ذو الحجة ١٤٠٧هـ، محرم ـ صفر ١٤٠٨هـ، فتوى رقم ٨٠٣٩.

(٢) أفاده د. أبو الوفاء عبد الآخر، في بحثه الاستغناء عن المحرمات، ص١٩.

المبحث الرابع

التداوي بالأعضاء الإنسانية

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: لمحة عن تاريخ نقل الأعضاء.

المطلب الثاني: المقصود بنقل الأعضاء.

المطلب الثالث: أنواع النقل.

المطلب الرابع: حكم النقل.

⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖

المطلب الأول

لمحة عن تاريخ نقل الأعضاء

قبل استعراض مسائل هذا البحث، رأيت من المفيد بيان: أن نقل الأعضاء، وإن كان من نوازل العصر، إلا أن له أصولاً، وجذوراً قديمة، فهو (ليس أمراً حديثاً يشهده القرن العشرون، كما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، ولكنه أمر قديم، عرفته البشرية بشكل من الأشكال البدائية، وفي بعض الأحيان بصورة متقدمة نسبياً)(١). عرف ذلك في العهد البرونزي، وعند المصريين، والهنود القدماء، وغيرهم(٢). ولكن (لبعد الإنسان، خاصة المسلم عن قراءة التاريخ، ومآثر الأسلاف، ظن أن هذه من مولدات العصر، وأنها منقطعة

---

(١) غرس الجلد ومعالجة الحروق، د. البار ص١١.

(٢) انظر في هذا: ما كتبه الدكتور محمد علي البار في المصدر السابق ص١١ ـ ٢٦. والدكتور محمد أيمن صافي في بحثه المقدم لمجلس المجمع الفقهي، في مجلة المجمع، العدد الرابع ص١٢٦.

الاتصال بالقرون الخوالي، والحال ليس كذلك، بل كانت معروفة عندهم لكن بقدر يتناسب مع ـ ما يملكونه من وسائل، وإمكانات في تلك العصور)[1].

وأهم أمر في تاريخ النقل هنا ما أثر عن النبي ﷺ في ذلك، مما يمكن اعتباره نوعاً من زراعة الأعضاء، وقد أشار إليه أغلب من كتب في هذا المجال[2].

وقد وردت في كتب الفقهاء إشارات لموضوع نقل الأعضاء، حسب ما كان في عصرهم مما تيسر للأطباء آنذاك، من ذلك:

ما جاء في بدائع الصنائع: لو سقط سنه، يكره أن يأخذ سن ميت فيشدها مكان الأولى، وكذا يكره أن يعيد تلك السن الساقطة مكانها، عند أبي حنيفة، ومحمد، رحمهما الله، ولكن يأخذ سن شاة ذكية، فيشدها مكانها. وقال أبو يوسف: لا بأس بسنه[3].

وعند فقهاء المالكية: إذا سقطت السن جاز ردها، وكذا يجوز أن يرد بدلها سناً من حيوان مذكى، ومن انكسر عظمه، فجبره بعظم ميتة، فلا يجب عليه كسره[4].

وقال الشافعي رحمه الله: وإذا كسر للمرء عظم، فلا يجوز أن يرقعه إلا بعظم ما يؤكل لحمه ذكياً. وكذلك إن سقطت سنه، . . . فلا يعيد سن غير ذكي يؤكل لحمه[5]. وجاء في المجموع: إذا انكسر عظمه، فينبغي أن يجبره بعظم طاهر،

---

(١) بكر أبو زيد. فقه النوازل، ج٢، ص١٧ بتصرف.
(٢) أورد أهل السير قصة قتادة بن النعمان حين أصيبت إحدى عينيه في بدر أو أحد فأتى بها النبي ﷺ فردها عليه وكانت أصح عينيه بعد. انظر: مثلاً زاد المعاد (٣/ ١٩٧) وانظر: تعليق المحقق على ذلك. وأشار الدكتور بكر أبو زيد في كتابه فقه النوازل ج٢، ص١١٧ إلى بعض الوقائع التي حصل الوقوف عليها في سالف عصور الإسلام من نقل يد، ورجل، وأصابع، وشعر رأس، ولحية، وأسنان، وشدها بالذهب، إلى غير ذلك، قال: وفي مجلة «المجمع العلمي العراقي» بحث حافل في هذه الوقائع، وهو لدي بأكثر في «الإسفار في النظائر في الأسفار».
(٣) بدائع الصنائع (٥/ ١٣٢).
(٤) انظر: حاشية الدسوقي (١/ ٥٤). ومواهب الجليل للحطاب (١/ ١٢١).
(٥) الأم (١/ ٥٤).

قال أصحابنا: ولا يجوز أن يجبره بنجس مع قدرته على طاهر يقوم مقامه[١]. وعظم الآدمي طاهر. وقال في تحفة المحتاج: ويجوز للذكر الوصل بعظم الأنثى وعكسه[٢].

وقال ابن قدامة: وإن جبر عظمه بعظم، فجبر ثم مات، لم ينزع إن كان طاهراً، وإن كان نجساً، فأمكن إزالته من غير مثلة أزيل[٣]. وقال: من ألصق أذنه بعد إبانتها، أو سنه، فهل تلزمه إبانتها؟ فيه وجهان مبنيان على الروايتين، فيما يُبَان من الآدمي، هل هو نجس، أو طاهر؟ ثم رجح أنه لا يلزمه ذلك[٤].

فهذه نماذج من كلام الفقهاء تفيد إقرار إعادة غرس عضو بان عن صاحبه، كالسن، أو نقل بدله إليه من إنسان على رأي بعضهم، أو حيوان مذكى، وفيه إشارة إلى نوعي الغرس: غرس من نفسه، وغرس من غيره.

المطلب الثاني

المقصود بنقل الأعضاء

يقصد بغرس[٥] الأعضاء: نقل عضو سليم، أو مجموعة من الأنسجة، أو الخلايا، من متبرع إلى مستقبل، ليقوم مقام العضو، أو النسيج التالف[٦].

---

(١) المجموع (٣/ ١٣٨).
(٢) تحفة المحتاج (٢/ ١٢٥).
(٣) المغني (٣/ ٤٨٤).
(٤) المصدر نفسه (٧/ ٧١٢).
(٥) يرى أحد الباحثين، وهو الدكتور محمد أيمن صافي، وجوب استبدال عبارة (زرع الأعضاء)، بعبارة (غرس الأعضاء)، واستند إلى أن معاجم اللغة نصت على أن الغرس هو الإثبات، كما تقول غرست الشجر أي أثبته في الأرض، أما الزرع فهو طرح الغرسة (أي البذر) في الأرض، يقال زرع الأرض، أي ألقى فيها البذر، ويقال زرع الحب أي بذره، وغرس الأعضاء هو إثبات العضو المنقول في جسم المستقبل، فكلمة غرس أدق وأنسب، هذا بالإضافة إلى أن المستعمل في مجال نقل الأعضاء الآن هو اشتقاقات كلمة غرس، فيقال غريسة، وغرائس. د. محمد أيمن صافي، مجلة المجمع الفقهي، العدد الرابع ص١٢٥.
(٦) هذا التعريف بنصه من: الفشل الكلوي وغرس الأعضاء، د. محمد علي البار. ومثله للدكتور محمد أيمن صافي، في المصدر السابق، والصفحة. ونحوه في كتاب فقه النوازل، د. بكر أبو زيد، ج٢، ص٣٧. وعبارته: نقل قطعة من جلد آدمي إلى مكان آخر من بدنه، أو نقل عضو، أو دم، من بدن إنسان متبرع به إلى بدن إنسان آخر، يقوم=

فقولهم: (نقل) أي: أخذ الجزء المراد غرسه من مصدره. وقولهم: (عضو) يقصد به: أي جزء من الإنسان، من أنسجة، وخلايا، ودماء، ونحوها، كقرنية العين، سواء كان متصلاً به أو انفصل عنه[1]، ومن أمثلته القلب والكلية، ونحوهما. وقيد السلامة، لإخراج ما لم يكن كذلك، فإنه وإن كان نقلاً لغوياً، إلا أنه غير مراد اصطلاحاً، لأنه لا فائدة فيه، فهو مجرد جناية على الغير، ميتاً، كان أو حياً. وقولهم: (أو مجموعة من الأنسجة، والخلايا)، كالأوردة، والشرايين، والجلد، والدم، فهذه وإن لم تكن أعضاء كاملة، لكنها داخلة في مصطلح نقل الأعضاء. وقولهم: (متبرع) يعنون به الذي تؤخذ منه الأنسجة والأعضاء، فيمكن أن يكون إنساناً، وهو الغالب أو حيواناً[2]. وعلى هذا فلفظ المتبرع ليس على ظاهره، وإنما المراد مصدر العضو أو النسيج، سواء أذن فيه صاحبه أم لا[3].

وقولهم: (مستقبل) ويسمى المضيف، وهو الشخص الذي يغرس فيه العضو، أو النسيج[4].

فنقل الأعضاء إذاً مصطلح شامل لنقل الأعضاء الكاملة[5] مثل القلب، والكبد، والكلية. والأجزاء: كالأوردة والشرايين، ونحوها[6]،

= مقام ما هو تالف فيه أو مقام ما لا يقوم بكفايته، ولا يؤدي وظيفته بكفاءة.

(١) من قرار المجمع الفقهي، انظر: مجلة المجمع، العدد الرابع ص٥٠٨.

(٢) لكن استخدام الحيوان محفوف بمخاطر الرفض العنيف له، ولهذا لا تستخدم أعضاء الحيوان وأنسجته إلا نادراً، والمجال الوحيد الذي لا تزال تستخدم فيه هو صمامات القلب، من الأبقار والخنازير في بعض الحالات الخاصة، انظر: الفشل الكلوي وغرس الأعضاء ص١٣٩.

(٣) وفي التعريف الذي ذكرهُ الشيخ بكر أبو زيد، قيد المتبرع بكونه إنساناً، فلا يشمل ذلك الحيوان.

(٤) انظر: د. البار في كتابه الفشل الكلوي، ص١٣٩. ود. بكر أبو زيد، في كتابه فقه النوازل، ج٢، ص٣٧.

(٥) وأشهرها الكلى، وقد تم غرس القلب، وإن كان ذلك صعباً ومكلفاً، كما بدأ غرس الكبد والرئتين يحقق نجاحاً بعد استخدام السيكلوسبورين لمعالجة الرفض، وتمت أخيراً عمليات غرس البنكرياس. المصدر السابق، وصفحته.

(٦) مثل العظام، ونقيها، ومثل القرنية. وهناك غرس الأعضاء التناسلية، والغدد التناسلية، =

والجلد[1]، والدم (وهو أكثر الأنواع شيوعاً). وسواء كان هذا النقل من الإنسان وإليه، أو من غيره إليه. وإنما غلب لقب (الأعضاء) لشهرته، وأهميته، والأجزاء الصغيرة، كقطعة جلد، أو وريد، أو شريان، ونحو ذلك، تابعة له. أما الدم، فإنه (نظراً لكثرة استخدامه وعدم وجود أي مضاعفات من نقله إذا جرى ضمن الشروط المعتبرة [فإنه] لا يذكر عادة ضمن موضوع غرس الأعضاء، وإن كان في الأصل داخلاً فيه)[2]، وإنما اشتهر بلقب نقل الدم، حتى أصبح لا ينصرف إليه الذهن عند إطلاق لفظ نقل الأعضاء. (ولا يدخل في موضوع غرس الأعضاء إدخال أجزاء من المعادن[3]، أو غيرها، ومثالها القلب الصناعي، وصمامات القلب الصناعية، وصمامات الأوعية الدموية، والأوعية الدموية الصناعية، والمفاصل الصناعية، والصفائح، والمسامير التي توضع لتجبير العظام المكسورة، وفي العادة لا تدخل الصمامات المستخرجة من الخنازير والبقر، والتي تستخدم أحياناً لإصلاح صمامات القلب المعطوبة في الإنسان، ولا تذكر عادة ضمن موضوع غرس الأعضاء، وإن كانت في الأصل منه)[4].

هذا هو المقصود بنقل الأعضاء في الوقت الحاضر.

المطلب الثالث

أنواع النقل

نقل الأعضاء وغرسها في إنسان، يكون من الإنسان نفسه، ويكون من غيره: من آدمي؛ كافر أو مسلم، حي أو ميت، أو غير آدمي، وذلك باعتبار طرفي النقل، ـ وعليه ينبني النظر الفقهي ـ نوعان[5]:

= وغرس الأجنة المجمدة، وهي مسائل تثير تساؤلات، وإشكالات عويصة. انظر: المصدر نفسه.

(١) وهو واسع الانتشار، وقليل الأخطار، خاصة إذا كان ذاتياً، المصدر نفسه.

(٢) الطبيب أدبه، وفقهه ص٢١٢.

(٣) مثل معادن السيلكون، والداكرون، والتفلون.

(٤) الطبيب أدبه وفقهه ص٢١٣.

(٥) أما عند الأطباء، فأنواع الغرائس أكثر من ذلك، فهي تنقسم إلى: =

النوع الأول: غرس عضو من الإنسان فيه، ويعرف بالغرس الذاتي، أو الترقيع الذاتي، ويقصد به ما يؤخذ من جسد الإنسان ليرقع به موضع آخر منه، من لحم، أو عظم، أو جلد، أو عروق، ونحو هذا، ولا يتصور ذلك في الدم، ولا الأعضاء الرئيسة.

النوع الثاني: ما يكون من غيره، ويقصد به ما ينقل إلى الآدمي من خارج جسمه من إنسان آخر، أما الحيوان، فلا يدخل هنا نظراً لما سلف ذكره من ضيق مجال الانتفاع بأعضائه في هذا، ولأن هذا المبحث خاص بالأعضاء الإنسانية.

وهذا النوع قسمان:

١ ـ النقل من الحي. ويتصور في الأعضاء التي لا يؤدي نقلها إلى تلف المتبرع، كالقرنية ونحو ذلك من الخلايا، ويشمل الدم، وهو أشهرها، ويشمل الكلى.

٢ ـ النقل من الميت. وهذا يتصور في غير الدم.

ويمكن تصنيف نقل الأعضاء، بالنظر إلى المنقول، إلى قسمين: الدم، وغير الدم. والقسم الثاني يشمل الأعضاء، وما دون الأعضاء(١).

والمعني بالبحث هنا غير الدم، نظراً لكون الدم قد استقر قول أهل العلم فيه.

= غرائس ذاتية، وهي ما كان من الإنسان لذاته. وغرائس متماثلة، وتكون من إنسان لأخيه التوأم المماثل. وغرائس متباينة، وتكون من إنسان لإنسان آخر، غير التوأم المماثل. وغرائس غريبة أو دخيلة، وتكون من الحيوان للإنسان.
وهذا التقسيم مبني على مدى تقبل الجسم للعضو المغروس، ففي الحالتين الأوليين لا يحدث أي رفض للغريسة، ولهذا فمنهم من يجعلهما قسماً واحداً، إلا أنه يمكن في الحالة الثانية زراعة ما لا يمكن في الحالة الأولى، كالكلى، ونحو ذلك. والحالة الثالثة عرضة للرفض المتفاوت، وإن كانت تمثل معظم حالات غرس الأعضاء. أما الحالة الرابعة فيكون فيها الرفض سريعاً، وحاداً، ولا تستخدم في الوقت الحاضر إلا في نطاق ضيق جداً، أو على سبيل التجارب. انظر: د. البار، الفشل الكلوي، ص١٣٩، ١٤٠. ومختار سالم، الطب الإسلامي ص٥١٠.

(١) وفي قرار المجمع الفقهي تقسيم حسن لموضوع النقل. انظر: مجلة المجمع الفقهي، العدد الرابع، ص٥٠٨.

المطلب الرابع

حكم النقل في الأنواع السابقة

وفيه ستة مقاصد:

المقصد الأول: النقل الذاتي.

المقصد الثاني: النقل من الحي.

المقصد الثالث: النقل من الميت.

المقصد الرابع: أقوال الفقهاء في حكم النقل.

المقصد الخامس: الأدلة في المسألة.

المقصد السادس: شروط النقل.

⋞⋞⋞ ⋞⋞⋞ ⋞⋞⋞

المقصد الأول

النقل الذاتي

خلاصة ما ذكره الباحثون هنا، فيما اطلعت عليه، أن مسألة النقل الذاتي من باب إجراء العمليات، كشق البطن لرتق فتق، أو قطع زائدة دودية، ونحو ذلك، والحكم عليها ينبني على تصور حالاتها، وهما اثنتان:

إما أن تكون ضرورية، أو حاجية، فالضرورية ما كانت تتوقف عليها حياة المريض، كالتي تكون بسبب تلف بعض الأوردة والشرايين في القلب، فيحتاج الطبيب إلى أخذ جزء من وريد أو شريان من المريض لرتق ذلك التلف، ونحو هذا. ومثال الحاجية ترقيع جلد الإنسان المحترق في الوجه أو نحوه بأجزاء داخلية من جلده. و(هاتان الحالتان موجبتان للترخيص شرعاً، فيجوز للطبيب الجراح القيام بمهمتها، متى غلب على ظنه وجود النفع، بشرط عدم وجود البديل الذي يمكن بواسطته تحقيق الهدف المنشود، دون ضرر أعظم من الجراحة)[1].

وإنه (طرداً لمشروعية التداوي في الشرع، [فهذا] مما لا خلاف في

(١) أحكام الجراحة الطبية ص٣٣٥.

جوازه، إلحاقاً له بحكم الأصل[1]. وبالجواز صدر قرار هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، حيث قرر المجلس بالإجماع جواز نقل عضو أو جزئه من إنسان حي مسلم، أو ذمي إلى نفسه إذا دعت الحاجة، وأمن الخطر في نزعه، وغلب على الظن نجاح غرسه.

وصدر أيضاً بالجواز قرار المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي[2].

ويستدل للغرس الذاتي بما يلي:

١ ـ الأدلة الدالة على مشروعية التداوي، وقد سبق ذكرها.

٢ ـ القياس على جواز بتر العضو التالف لإنقاذ النفس ودفع الضرر عنها، بل وأولى، وجه ذلك: أن الأصل جاز فيه بتر العضو، وإزالته، مع ما يتضمنه ذلك من إتلافه، طلباً لإنقاذ النفس ودفع الضرر عنها، والفرع يزال فيه جزء من العضو، دون إتلاف الجزء المزال، بل يبقى في موضع آخر، فهو أولى بالاعتبار والحكم بجوازه من الأصل[3].

وأصل هذا أن المسلم لو أصابته الأَكِلة[4] أو نحوها جاز له أن يقطع العضو، موضع الإصابة، إنقاذاً لنفسه من الهلاك من سريانه. دليله حديث جابر بن عبد الله ﷺ قال: بعث رسول الله ﷺ إلى أُبي بن كعب طبيباً، فقطع

---

(١) فقه النوازل، ج٢، ص٣٤، ٤٢.

(٢) قرار رقم (٩٩)، بتأريخ ٦/١١/١٤٠٢هـ، انظر: مجلة البحوث الإسلامية (٢٢/٤٠)، ومجلة المجمع الفقهي، في عددها الرابع ص٥٠٩.

(٣) انظر: أحكام الجراحة الطبية، ص٣٣٥.

(٤) الأكلة، كفرِحة، داء في العضو يأتكل منه. ولا تقل الأَكْلة، ـ بفتح الهمزة، وإسكان الكاف ـ، فهي المرة الواحدة حتى تشبع من الأكل، ولا الأَكُلة ـ بفتح، فضم ـ فهي اللقمة، ولا الإِكْلة، فهي الغيبة، والحِكة، والحال التي يجلس عليها، كالجِلسة. انظر: الصحاح (٤/ ١٦٢٤)، والقاموس ص١٢٤٣.

وعرفها الزهراوي في الجراحة، بأنها: فساد يسعى في العضو فيأكله. وهي عند الأطباء الآن: علة صورتها صورة القروح، إلَّا أنها تسعى في زمان يسير في مواضع كثيرة، ولها رائحة، وتضاف إلى الموضع الذي تحدث فيه، فيقال أكلة الفم، ونحو ذلك. انظر: الجراحة للزهراوي، ص١٤٧. والصفحة نفسها، هامش: ٢.

منه عرقاً، ثم كواه عليه، وفي لفظ آخر قال: رمي سعد بن معاذ في أَكحله[1]، قال: فحسمه[2] النبي ﷺ بيده بِمشقَص[3] ثم ورمت فحسمه الثانية. أخرجه مسلم[4].

فهذا دليل واضح في جواز قطع ما يخشى منه الهلاك من سريانه، دفعاً للمفسدة العظمى بما هو أدنى منها. هذا دليل الأصل.

فإن قيل: لكن ههنا فرق، بيانه أن بتر العضو في الأصل لفساده، وسريان الفساد لغيره، بخلاف الحال في الفرع فإن العضو المأخوذ صالح، فلا قياس. قيل في الجواب: إن العلة المقتضية للقياس هي كون كل من العضوين قطع لأجل إنقاذ النفس ودفع الضرر عنها، إلا أن الإنقاذ في الأصل بمجرد البتر، وفي الفرع بغرس العضو المبتور، فالبتر هنا غير مقصود ولكنه تم لضرورة الغرس.

جاء في المبسوط: ولو أن رجلاً أكرهه لص بالقتل، على قطع يد نفسه، فهو إن شاء، في سعة من ذلك، لأنه ابتلي ببليتين، فله أن يختار أهونهما. وعلل ذلك بأن حرمة الطرف تابعة لحرمة النفس، والتابع لا يعارض الأصل، ولكن يترجح جانب الأصل، ففي إقدامه على قطع اليد مراعاة لحرمة نفسه، وفي امتناعه من ذلك تعريض للنفس للتلف، وتلف النفس يوجب تلف الأطراف لا محالة، ولا شك أن إتلاف البعض لإبقاء الكل، يكون أولى من إتلاف الكل. قال: ألا ترى أن من وقعت له أكلة ـ يعني في يده ـ يباح له أن يقطع يده، ليدفع به الهلاك عن نفسه؟[5].

---

(١) الأكحل عرق في اليد، أو هو عرق الحياة، ولا تقل عرق الأكحل. انظر: القاموس ص١٣٦٠.

(٢) حسمه فانحسم: قطعه فانقطع، وحسم العرق: قطعه ثم كواه لئلا يسيل دمه. المصدر نفسه ص١٤١٣.

(٣) المِشقَص: نصل عريض، أو سهم فيه ذلك، والنصل الطويل أو سهم فيه ذلك. المصدر نفسه ص٨٠٢.

(٤) صحيح مسلم (٤/ ١٧٣٠)، كتاب السلام، باب لكل داء دواء، حديث (٢٢٠٧، ٢٢٠٨).

(٥) انظر: المبسوط (٢٤/ ٦٦، ٦٧).

وعلى هذا فأخذ جزء من بدن الإنسان وغرسه فيه جائز بشروط هي:

١ ـ وجود الضرورة أو شدة الحاجة.

٢ ـ أمن الخطر في قطع الجزء، وغرسه.

٣ ـ غلبة الظن بنجاح غرس الجزء المنقول.

وعلة الجواز هنا أن في هذا الفعل تحقيق مصلحة للمرء، ودفع خطر عنه، دون حدوث ضرر عليه، أو مع وجود ضرر محتمل مرجوح، بالنسبة لما يدفع من خطر، وقد يزول بالنمو على مر الأيام. وفي هذا مراعاة لمقاصد الشريعة، وتقديم لأقوى المصلحتين، ودفعاً لأشد الضررين بارتكاب أخفهما.

أما إذا كان ينشأ عن أخذ الجزء أو العضو خطر، أو كان لا يرجى نجاح غرسه، أو لم تكن هناك ضرورة أو حاجة، فلا يجوز هذا الإجراء لعدم المقتضي له، أو لوجود المانع من الخروج عن الأصل، وهو وجوب المحافظة على النفس والأعضاء[1].

المقصد الثاني

حكم النقل من الحي

الأصل حرمة المسلم كله، وحرمة التعدي عليه، أو أخذ شيء من بدنه، وقد استثني من ذلك ما فيه مصلحته الراجحة، مثل ما سبقت إليه الإشارة من قطع العضو المتآكل، وما قيس عليه من النقل الذاتي.

ومع تقدم علوم الطب والجراحة أصبح من الممكن عند الأطباء أخذ جزء من بدن الإنسان الحي، وغرسه في آخر مريض بقصد إنقاذ حياته، أو رفع ضرر كبير عنه. ولما كان هذا الأمر فيه مصالح عظيمة، أبرزها التسبب في إنقاذ معصوم، وهو أمر مطلوب شرعاً، لقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ﴾ [المائدة: ٣٢]، لما كان ذلك كذلك رأى كثير من المفتين والباحثين في هذا العصر جواز النقل من حي إلى حي بشروط ذكروها. لكن بالمقابل لما كان الجواز هنا مخالفاً للأصل المتقدم منع ذلك آخرون. وتحرير محل النزاع يظهر بذكر أحوال هذا النقل، وهي أربع:

---

(١) انظر: مجلة البحوث الإسلامية (٢٢/ ٤٠، ٤١).

الحالة الأولى: أن يكون النقل من شأنه أن يؤدي إلى الوفاة يقيناً أو غالباً، مثل نقل القلب، أو الكبد، أو الرئتين، أو الكليتين معاً. وفي هذه الحال يحرم النقل إجماعاً[1]، لأن هذا هو القتل العمد العدوان، وهو مما يعلم تحريمه من الدين ضرورة، وهو من أشد المحرمات في الشرع الحنيف.

الحالة الثانية: أن يكون النقل لا يؤدي إلى ضرر مطلقاً.

الحالة الثالثة: أن يكون النقل يؤدي إلى ضرر يسير محتمل[2].

الحالة الرابعة: أن يكون النقل يؤدي إلى ضرر بالغ بتفويت أصل الانتفاع أو جله، كنقل الكلية، أو الخصية[3].

هذه هي الأحوال الممكنة من حيث الافتراض والقسمة العقلية، وقد لا يصح منها في واقع الأمر سوى الحالة الأخيرة، إذ الحالة الأولى لا يتصور وقوعها أصلاً في حقل الدواء. أما ما يحدث من العصابات المنظمة العاملة في سرقة الأطفال، وخطف الأحياء، والمتعاونين معها على الإثم والعدوان، من جزّاري البشر، ممن فقدوا الدين، والعقل، والفطرة، والعاطفة، فهذا كله لا صلة له بموضوع نقل الأعضاء، وهذا ظاهر.

وأما الحالة الثانية فقد استبعدها بعض الباحثين، والذي يظهر أنه يمكن تصورها كأن تصاب عين أحد إصابة يقضي الأطباء بسببها بضرورة إزالة العين،

---

(١) وقد وقع في هذا الموضع وهم في كتاب الجراحة الطبية ص٣٣٩، قال فيه: وقد أشار بعض العلماء الذين يقولون بجواز نقل الأعضاء الآدمية والتبرع بها إلى استثناء هذا النوع من النقل. وقال في الهامش: يقول فضيلة الدكتور بكر أبو زيد عن حكم هذا النوع من النقل: «الذي يظهر والله أعلم تحريمه وعدم جوازه». **قلت**: وهذا سبق قلم، بل هذا النوع من النقل لا نزاع فيه حتى يقال الذي يظهر فيه كذا. وما نقله فضيلة الشيخ هنا عن الدكتور بكر إنما قاله في الحالة الرابعة مما ذكرته أعلاه. وانظر: فقه النوازل، ج٢، ص٤٣. وانظر: قرار المجمع الفقهي، فقد نص على تحريم ذلك، جزماً، انظره: في مجلة المجمع، العدد الرابع ص٥٠٩.

(٢) النقل في هذه الحالة والتي قبلها، قال عنه الدكتور بكر: إنه أمر افتراضي لا يعلمه في أبحاث الطب، واستثنى من الأخير نقل الدم. انظر: فقه النوازل، ج٢، ص٤٢، ٤٣.

(٣) انظر: فقه النوازل لبكر أبو زيد، ج٢، ص٤٣. وأحكام الجراحة الطبية لمحمد المختار ص٣٨٨.

وتكون مع ذلك لا تزال شبكيتها سليمة، فتؤخذ الشبكية بعد اجتثاث العين ثم تغرس لمن يحتاجها[1]، كما يمكن تصور ذلك أيضاً فيمن كانت له إصبع زائدة يرغب إزالتها، وصادف ذلك حاجة أحد لجلد تلك الإصبع أو عظمها مثلاً. والظاهر من حيث الحكم الشرعي هنا الجواز، لأن العضو المنقول أصبح عديم النفع لصاحبه، ومصيره الإزالة، والدفن، والتلف، فالأولى أن ينتفع به مسلم آخر، بل قد يكون هذا مندوباً لما فيه من الإحسان إلى المسلم. وقد جاء في بحث اللجنة الدائمة استثناء لهذه الحالة وفيه: (. . . فهذه يجوز غرسها في عين مسلم آخر محتاج إليها، لأن المنع من نزعها كان حفاظاً على صحة صاحبها أصالة، وأما والحال ما ذكر، فلا مصلحة له في بقائها فيه، ولا ضرر يلحقه بنقلها إلى غيره، وفي غرسها في عين آخر منفعة له فكان ذلك مقتضى الشرع[2].

وقد يقال بالمنع لأمرين: الأول أن العضو هنا، وإن أصبح عديم النفع لصاحبه، إلا أنه لا يملك التصرف فيه بهبته للمحتاج. والثاني أن العضو المبان عن المسلم الحي واجبه الدفن، فلا يصرف عن هذا الواجب لأمر غير ضروري، لكن يعكر على هذا الأخير، أنه في حالة غرس الشبكية يكون الأمر من الحاجات المؤكدة التي تحقق مصلحة تربو على مفسدة عدم الدفن.

أما الحالة الثالثة فيمكن تصورها في مثل نقل قطعة من جلد، ونحو ذلك. وهذه إذا أمكن وقوعها فالأظهر فيها المنع، لأنها ليست من باب الضرورة ولا الحاجة الأكيدة، وغالباً ما تكون لأجل التجميل وإزالة الشين، وما كان كذلك لا يقوى على مخالفة الأصل، أعني تحريم بدن الآدمي المعصوم.

---

(١) جاء في قرار هيئة العلماء بالمملكة، رقم (٦٢)، الصادر في ٢٥/ ١٠/ ١٤٠٦هـ: جواز نقل قرنية سليمة من عين قرر طبياً نزعها من إنسان لتوقع خطر عليه من بقائها وغرسها في عين مسلم آخر مضطر إليها. اهـ من مجلة البحوث الإسلامية (١٤/ ٦٧، ٦٨). ومثله في قرار المجمع الفقهي، في مجلة المجمع، في العدد الرابع ص٥٠٩. وأكد هذا أحد الأطباء في بحثه المقدم لمجلس المجمع الفقهي، وهو الدكتور محمد أيمن صافي، انظر: المصدر السابق ص٤٧٣.

(٢) مجلة البحوث الإسلامية (١٤/ ٦٧، ٦٨).

ويتحصل من هذا كله أن محل النزاع هو النقل المذكور في الحالة الأخيرة، وهو النقل الذي يؤدي إلى ضرر بالغ بتفويت أصل الانتفاع أو جله، وهو أكثر الأنواع شيوعاً، إذا لم يكن هو النوع الوحيد الذي يمكن في الحياة العملية، ويمارس في واقع الأمر، وما عداه إما أنه لا يمكن وقوعه، أو يمكن ولكن لا حاجة إليه، أو يمكن مع وجود الحاجة لكن الحكم فيه ظاهر، كما تقدمت الإشارة إلى هذا، وأكثر صور هذا النوع: غرس الكلى. وفيه قولان: الجواز، والمنع. وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

المقصد الثالث

النقل من الميت

والكلام عليه في مسألتين:

المسألة الأولى

حقيقة الموت وعلاماته

الموت معروف، هو خروج الروح عن البدن، وهو ضد الحياة، إذ هو قطع موادها عن الحي[1].

وقد ذكر الفقهاء علامات،يستدل بها على وفاة الإنسان، أهمها شخوص البصر. ويدل له حديث أم سلمة رضي الله عنها قالت: دخل رسول الله ﷺ على أبي سلمة رضي الله عنه وقد شَق بصرُه[2]، فأغمضه ثم قال: «إن الروح إذا قبض تبعه

(١) انظر: حاشية ابن عابدين (٢/ ١٨٩)، وشرح مسلم للنووي (٦/ ٢٢٣). وقال د. بكر أبو زيد: الموت هو مفارقة الروح البدن. هذه هي حقيقة الوفاة عند الفقهاء، وتكاد كلمتهم تتوارد على هذا، ولم يتم الوقوف على خلافه، بل هو حقيقة شرعية لا يعلم فيها خلاف، انتهى من فقه النوازل ج١، ص٢٢٢. وانظر: بحث الدكتور سعيد رمضان البوطي، المقدم لمجلس المجمع الفقهي، في مجلة المجمع ص٢٠٥ من العدد الرابع.

(٢) قال النووي هو بفتح الشين ورفع بصره، وهو فاعل شق، هكذا ضبطناه وهو المشهور. وقال مرة: هكذا الرواية فيه باتفاق الحفاظ وأهل الضبط. قال: وضبطه بعضهم بصرَه بالنصب، وهو صحيح أيضاً، والشين مفتوحة بلا خلاف اهـ. وقال الجوهري: شق بصر الميت إذا نظر إلى شيء لا يرتد إليه طرفه، قال ابن السكيت: ولا تقل شق الميت بصره، وهو الذي حضره الموت، اهـ من الصحاح. ونقل النووي عن القاضي=

البصر. . .» الحديث، أخرجه مسلم. وأخرج من حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «ألم تروا الإنسان إذا مات شخص بصره؟ قالوا: بلى، قال: «فذلك حين يتبع بصره نفسه»(١).

فالحديثان أثبتا أمراً من أهم علامات الموت، وهو شخوص البصر، ولا شك أنه علامة قوية، لا منعكسة، إذ لا يلزم أن يكون كل من شخص بصره ميتاً، فقد يحدث الشخوص ولا يحدث الموت، ولهذا ما قال النبي ﷺ من شَخَصَ فهو ميت، وإنما أخبر أن الروح إذا خرجت ـ أي مات الإنسان ـ تبعها البصر فحدث الشخوص.

ومنها انقطاع النفس، وانفصال الكفين أو الزندين، وامتداد جلدة الوجه، واعوجاج الأنف وميله، وانخساف الصدغين، وامتداد جلدة الخصيتين لانشمارهما، وانفراج الشفتين، واسترخاء الرجلين أو القدمين.

هذه هي أهم علامات الوفاة عند الفقهاء(٢).

ويرى بعض الأطباء أن هذه العلامات كلها، ليست علامات مؤكدة على الموت، ما عدا توقف النفس، الذي ينبغي أن يستمر لفترة من الزمن(٣).

قلت: وليس في هذا مطعناً على الفقهاء، فإن ما ذكروه علامات ظاهرة يمكن الوقوف عليها من عامة الناس، وهذا دأب الشرع وشأنه أن يرد الناس إلى علامات ظاهرة دون التكليف بما لا يطلع عليه إلا ذو الخبرة والاختصاص(٤). ثم إنه لا يترتب على الاستدلال على الموت بهذه العلامات

= عياض قوله: قال صاحب الأفعال يقال شق بصر الميت، وشق الميت بصره، ومعناه شخص. انظر: الصحاح (٤/١٥٠٣)، وشرح مسلم (٦/٢٢٢، ٢٢٣)، والمجموع (٥/١٢٧).

(١) صحيح مسلم (٢/٦٣٤، ٦٣٥)، كتاب الجنائز، باب في إغماض الميت والدعاء إذا حُضر، وباب في شخوص بصر الميت يتبع نفسه، حديث (٩٢٠، ٩٢١).

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين (٢/١٨٩)، والفواكه الدواني (١/٢٨٨)، والمجموع (٥/١٢٥، ١٢٦)، والمغني (٣/٣٦٧).

(٣) انظر: الطبيب أدبه وفقهه ص١٩٠.

(٤) قال الدكتور بكر أبو زيد، في فقه النوازل له (١/٢٢٧): والملحوظ في هذه الأمارات، أنها أدلة وظواهر، تدرك بالمشاهدة والحس، ويشترك في معرفتها عموم الناس، اهـ.

حكم، ولا أثر لاحتمال الخطأ الذي فيها لأن الفقهاء نصوا على قطع الاحتمال الوارد هنا ووجوب تأخير من اشتبه أمره حتى يحصل اليقين بموته.

فقد نص فقهاء المالكية أن الإسراع بتجهيز الميت مندوب إلا في حق من مات غريقاً، أو مصعوقاً، وموت الفجأة، ونحو ذلك، وقالوا: يجب تأخيره حتى يتحقق موته لاحتمال حياته، ولو أتى عليه اليومان والثلاثة،أو يظهر تغيره فيحصل اليقين(١).

وقال الشافعي: أحب المبادرة في جميع أمور الجنازة، فإن مات فجأة لم يبادر بتجهيزه لئلا تكون به سكتة، ولم يمت، بل يترك حتى يتيقن موته. بل قال: يترك اليوم واليومين والثلاثة حتى يخشى فساده، لئلا يكون مغمىٰ عليه. ونقل النووي عن الشيخ أبي حامد(٢) أن هذا الذي قاله الشافعي صحيح، وذكر أنه يجب تركه والتأني به اليوم واليومين حتى يتحقق موته(٣).

وقال ابن قدامة: وإن مات فجأة كالمصعوق، أو خائفاً، . . . أو تردى من جبل انتظر به هذه العلامات حتى يتيقن موته(٤).

أما علامات الموت عند الأطباء، فهذا ملخص ما وقفت عليه منها:

أولاً: توقف النفس، والقلب، والدورة الدموية.

يعتبر توقف النفس والقلب والدورة الدموية، توقفاً لا رجعة فيه، العلامة المميزة والفارقة بين الحياة والموت. وقد يقف القلب عن العمل لمدة ساعتين أو أكثر أثناء عملية القلب المفتوح. وكذلك قد يوقف التنفس الطبيعي ويستبدل بالتنفس بواسطة المنفسة في جميع حالات التخدير العام وإجراء العمليات. أما الدورة الدموية فلا تتوقف ولا لمدة ثوان. ولدى الأطباء علامات يستدلون بها على توقف القلب والدورة الدموية، وتوقف التنفس توقفاً تاماً لا رجعة فيه،

---

(١) جواهر الإكليل (١/ ١٠٩)، ومواهب الجليل (٢/ ٢٢١).

(٢) أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني، ويعرف بابن طاهر، إمام الشافعية في زمانه، ميلاده عام ٣٤٤هـ، وتوفي عام ٤٠٦هـ. ترجمته في: تهذيب الأسماء (٢/ ٢٠٨)، وطبقات الفقهاء ص١٣١، وطبقات ابن هداية الله ص١٢٧.

(٣) انظر: الأم (١/ ٢٧٤)، والمجموع (٥/ ١٢٦).

(٤) المغني (٣/ ٣٦٧).

وبوجودها يجزم الطبيب بوفاة المريض. هذه هي العلامات الرئيسة للموت، عند الأطباء.

ثانياً: هناك علامات أخرى، ثانوية، تتلخص في الآتي:

١ ـ ارتخاء العضلات وعدم استجابة الجثة لأي تنبيه حسي، وثبوت حدقة العين، حتى لا تتأثر بالضوء الشديد، وبرود الجسم إلى درجة حرارة الجو المحيط.

٢ ـ ما يعرف بالزرقة الرُّمية، وهي زرقة ناتجة عن توقف الدورة الدموية، وخاصة في الأجزاء العليا من الجثة.

٣ ـ التيبس الرُّمي، وعادة ما يبدأ في عضلات الفك الأسفل والجفنين، ثم ينتشر في الوجه والعنق والصدر والذراعين والجذع وأخيراً في الأرجل، ويستمر ذلك لمدة (١٢ ساعة) ثم يبدأ في الاختفاء بالترتيب نفسه الذي بدأ به، بعد مرور (٢٤ ساعة) على الوفاة.

٤ ـ التعفن الرُّمي، وهو تحلل أنسجة الجسم بواسطة ميكروبات التعفن، وخاصة في الأحشاء، ويبدأ في الجو الحار بعد مرور (٢٤ ساعة) من الوفاة، ويتأخر عن ذلك في الجو البارد[١].

قلت: وما وصل إليه الطب في هذه العصور من وسائل دقيقة لتحديد الوفاة لا شك أنه معتبر، ومفيد في بابه، وأبعد عن احتمال الخطأ في تقدير الوفاة، إلا أن هذا لا يعني أنه لا يحكم بوفاة أحد إلا بعد قرار الطبيب، فإن هذا مع تعذره كثيراً لم يدل عليه الشرع، أعني أن الشرع لم يعلق تحديد الوفاة بذلك، بل ترك الأمر لعامة الناس مستدلين بالعلامات الظاهرة التي سبقت الإشارة إليها، وإن أشكل عليهم الأمر رجعوا إلى الفقهاء أو الأطباء. ولهذا لا وجه لاتهام الفقهاء بأنهم يهدرون حياة الملايين من الناس اعتماداً على العلامات الظاهرة في تحديد الحياة والموت، وبناء عليه فلا يوكل إليهم أمر تحديد الحياة والموت. قال أحد فضلاء الأطباء: (... وأغرب من ذلك حكم الفقهاء بأن المولود يعتبر ميتاً ما لم يستهل صارخاً، وكم من آلاف المواليد لا

(١) انظر: كتاب الموقف الفقهي، للدكتور البار ص٢٦ ـ ٣١.

يستهلون بالصراخ، ويمكن إنقاذهم يومياً بإجراء إسعافات بسيطة (يعني يسيرة)، وقد بلغت الغرابة ببعض هؤلاء الفقهاء أن ينكروا دلالة العطاس والتنفس والرضاع على حياة أولئك المواليد، ولا شك أن هؤلاء الفقهاء قد حكموا بإزهاق آلاف إن لم نقل ملايين الأطفال على مدى العصور بحكمهم ذلك المبني على معلومات زمنهم، قال: لهذا كله فإن تحديد الوفاة والحياة لا يمكن أن يترك للفقهاء، ولا المجربين من العامة، بل ينبغي أن يناط بالأطباء فقط لأنهم هم أهل الخبرة وأهل الذكر في هذا الباب، اهـ المراد منه[1].

قلت: هذا الكلام فيه نظر من وجهين:

أولها: أن كلام الفقهاء المشار إليه هو فيمن لم يستهل ثم تأكد موته بعد ذلك، وليس مرادهم أن من لم يستهل صارخاً فإنه يعد ميتاً ويدفن، هذا لم يُرِده أحد من الفقهاء، بل هذا معلوم عند كل الناس، وقد أخطأ من فهم ذلك الفهم، وهو من غرائب الأفهام، وعليه فلا معنى للقول بأنهم حكموا بإزهاق أرواح هذا العدد من الأطفال، فإنهم لم يحكموا بإزهاق روح طفل واحد. غاية ما في الأمر أنه يمكن القول بأن اشتراط الاستهلال علامة لحياة المولود قد يؤدي إلى الحرمان من الميراث بسبب عدم اعتبار الحياة اليسيرة التي عاشها الطفل ثم مات بعدها، وهذا أمر لا غرابة فيه، ولا هو أمر جلل، خاصة وهو مبني على الاجتهاد في فهم أدلة الشرع. فقد ورد في السنة من حديث جابر ﷺ مرفوعاً: «إذا استهل الصبي صلي عليه، وورث»، وفي لفظ: «لا يرث الصبي حتى يستهل صارخاً»[2]. هذا فضلاً عن كون كثير من الفقهاء لا يعنون

(١) المصدر السابق ص٢٥.

(٢) أخرجه ابن ماجه (٢/ ٩١٩)، كتاب الفرائض، باب إذا استهل المولود ورث، حديث (٢٧٥٠، ٢٧٥١). وقال الألباني في إرواء الغليل (٦/ ١٤٩) عن الأخير إن سنده صحيح. ورواه الترمذي (٣/ ٣٤١)، كتاب الجنائز، باب ما جاء في ترك الصلاة على الجنين حتى يستهل، حديث (١٠٣٢). من حديث جابر ﷺ مرفوعاً بلفظ: «الطفل لا يصلى عليه، ولا يرث، ولا يورث، حتى يستهل»، وأشار الترمذي إلى الاضطراب في رفعه ووقفه، ثم مال إلى ترجيح الموقوف. وأخرجه الحاكم (٤/ ٣٤٩) من حديث جابر أيضاً، وقال: صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي، وقال الألباني في إرواء الغليل (٦/ ١٤٩): قلت إنما هو على شرط مسلم فقط. وأخرجه أبو داود=

بالاستهلال الصراخ وحده، وفي ذلك قال الخطابي في معالم السنن: ومعنى الاستهلال هنا أن يوجد مع المولود أمارة الحياة، فلو لم يتفق أن يكون منه الاستهلال وهو رفع الصوت، وكان منه حركة أو عطاس أو تنفس، أو بعض ما لا يكون ذلك إلا من حي، فإنه يورث، لوجود ما فيه من دلالة الحياة. قال: وإلى هذا ذهب سفيان الثوري[(١)]، والأوزاعي، والشافعي، وأحسبه قول أبي حنيفة وأصحابه[(٢)]. قلت: هو كما حسبه، عليه رحمة الله، فقد جاء في حاشية ابن عابدين، عند قول صاحب الدر: (ومن استهل صلي عليه وإلا لا)، قال ابن عابدين أي وجد منه ما يدل على حياته، من بكاء، أو تحريك عضو أو طرف، أو نحو ذلك[(٣)].

وذكره ابن قدامة رواية عن أحمد، ونسبه إلى الزهري والقاسم ابن محمد[(٤)(٥)].

فهؤلاء جِلَّةٌ من أهل الفقه، فسَّروا الاستهلال بما هو أعم من مجرد الصياح، فبطل الاعتراض على الفقهاء البتة ولله الحمد.

الوجه الثاني: مع أن الأطباء أكثر خبرة من غيرهم، في هذا المجال، إلا أن هذا لا يعني قصر تحديد الوفاة عليهم، كما ورد في القول المشار إليه، لأربعة أسباب، هي:

= (٣/ ٣٣٥)، كتاب الفرائض، باب في المولود يستهل ثم يموت، حديث (٢٩٢٠)، من حديث أبي هريرة ﷺ مرفوعاً بلفظ: «إذا استهل المولود ورث». وذكر ابن حجر تصحيح ابن حبان، وسكت عليه في بلوغ المرام، ينظر مع شرحه سبل السلام ص٩٥٩. والحديث صححه الألباني في إرواء الغليل حديث (١٧٠٧).

(١) أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق بن حبيب، ينتهي نسبه إلى إلياس بن مضر، الثوري الكوفي الإمام، من أتباع التابعين (٩٧ ـ ١٦١هـ). انظر: تهذيب الأسماء (١/ ٢٢٢). وصفة الصفوة (٣/ ١٤٧).

(٢) معالم السنن مع أبي داود (٣/ ٣٣٥).

(٣) حاشية ابن عابدين (٢/ ٢٢٧).

(٤) القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق ﷺ، الإمام التابعي الجليل أحد الفقهاء السبعة، توفي بعد المائة على خلاف في تحديد السنة. انظر: تهذيب الأسماء (٢/ ٥٥). وصفة الصفوة (٢/ ٨٨).

(٥) انظر: المغني (٦/ ٣١٧).

١ ـ إن هذا القول لم يقل به أحد من قبل فيما أعلم، بل لا زال المسلمون على مر العصور يعتمدون أقوال غير الأطباء، ممن وصفوا بالعامة في القول المشار إليه، واستمر هذا الأمر من غير نكير، فلا عبرة بمن خالفه في هذا العصر.

٢ ـ إن من غير الأطباء من المجرِّبين الذي مارسوا هذا الأمر من يساوي الأطباء في هذه المعرفة، أو يفوق بعضهم، في معرفة الموت والحياة، بسبب الممارسة الطويلة.

٣ ـ إن الأطباء أنفسهم علمهم يعتريه النقص والقصور، بل غالب علمهم مبني على غير اليقين، حتى قال بعضهم: (معلوماتنا تعتمد على التجارب، وعلى الأغلب الأرجح، وليس لدينا من علم يقيني بأن هذا الميكروب سيسبب المرض الفلاني،... ولا نعرف سلفاً أن هذا الميكروب سيكون ضاراً، عند هذا الشخص، إلا على سبيل الترجيح والتغليب، فليس في العلم التجريبي، بفروعه كلها، شيء يفيد اليقين، وإنما هو علم مبني على غلبة الظن والترجيح)[١]. كما أنه كثيراً ما يرد الخطأ على أحكامهم[٢]. فإذا كان الخطأ جائزاً على الأطباء في أحكامهم كما يجوز على غيرهم، فلا وجه لقصر تحديد الوفاة عليهم.

٤ ـ إن من الأطباء من لا يكون عدلاً، إما لكفره أو فسقه، فكيف يقبل قول مثل هذا في تحديد الوفاة والحياة، ولا يقبل قول الفقيه العدل؟ فلا يبعد أن يحكم طبيب بموت أحد، ويكون الأمر خلاف حكمه، إما لجهله، أو عداوته، أو عدم مبالاته، ونحو ذلك، وهذا منتف في حق الفقهاء، ولله الحمد.

---

(١) من كتاب: العدوى، للدكتور محمد علي البار ص٤٥.
(٢) قال د. البار: تقدير الأطباء قابل للخطأ، كما أن تشخيصهم للمرض قد يكون خاطئاً. أحكام التداوي ص٨٦.

المسألة الثانية

موت الدماغ[1]

إذا أصيب الإنسان إصابة بالغة في دماغه فإِنَّ ذلك يعني موته، لأن مراكز التنفس والتحكم في القلب والدورة الدموية موجودة في الدماغ، وبالأخص في جذع الدماغ.

وعادة ما يقوم الأطباء بمحاولة إنقاذ حالات إصابة الدماغ على أمل أن تكون الإصابة مؤقتة، مستخدمين في ذلك ما يعرف بأجهزة الإنعاش، ومن أهمها المنفسة الصناعية التي تقوم بوظيفة الرئتين، وبمساعدة القلب ليستمر في عمله، وباستخدام وسائل أجهزة الإنعاش تستمر الدورة الدموية، ويستمر القلب في الضخ والنبض، وتستمر الرئتان في التنفس، ثم يعاود الفحص بعد ذلك فإن تبين للأطباء أن الدماغ قد أصيب إصابة لا رجعة فيها حكموا بموته، أي الدماغ، وأصبح عند ذاك لا فائدة في عمل القلب والمنفسة الصناعية، لأنه عمل مؤقت، وسيتوقف القلب حتماً خلال ساعات أو أيام على الأكثر من موت الدماغ[2].

وهناك ثلاث خطوات أساسية للوصول إلى تشخيص موت الدماغ، وهي:

١ ـ وجود شخص مغمى عليه إغماءً كاملاً، لا يتنفس إلا بواسطة جهاز المنفسة، مع وجود تشخيص سبب الإغماء، يتضح فيه وجود مرض أو إصابة في جذع الدماغ، لا يمكن معالجتها.

٢ ـ عدم وجود سبب من أسباب الإغماء المؤقتة[3]، والتي ينبغي أن

---

(١) هذه المسألة مقتبسة بكاملها من كتاب الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية غرس الأعضاء، للدكتور محمد علي البار ص٣١ ـ ٣٩.

(٢) غير أن هناك حالة موثقة استمر فيها القلب في العمل لمدة (٦٨) يوماً بمساعدة الأجهزة بعد موت الدماغ. المصدر نفسه ص٣٢. والفشل الكلوي للمؤلف ص١٥٠، وفيه عزا إلى مجلة (New england) الطبية، يناير ١٩٨١م.

(٣) مثل الإغماء الحاصل بسبب الكحول والعقاقير، وانخفاض درجة حرارة الجسم، وحالات الفشل الكلوي، أو فشل الكبد، وحالات زيادة السكر ونقصانه، ونحو ذلك. انظر: المصدر نفسه ص٣٦.

تعالج أولاً عند وجودها قبل تشخيص موت الدماغ، أو جذع الدماغ.

٣ ـ الفحوصات السريرية لموت الدماغ، وهي:

أ ـ الإغماء الكامل وعدم الاستجابة لأي مؤثرات خلال ساعة من المتابعة.

ب ـ توقف التنفس عند إيقاف المنفسة[١].

ج ـ السكون وعدم الحركة.

د ـ رسم كهربائي للمخ، للتأكد من عدم وجود دورة دموية بالدماغ.

وينبغي أن تؤكد هذه الفحصوات كلها من قبل فريق آخر من الأطباء بعد بضع ساعات من الفحص الأول، ويشترط ألّا يكون من بينهم من له علاقة مباشرة بموضوع غرس الأعضاء.

هذا وللأطباء تفصيل في المعتبر في موت الدماغ:

فقيل: موت جميع الدماغ.

وقيل: موت جذع الدماغ.

وقيل: موت المخ (المناطق المخية العليا)، وهو ما يعرف بحالة الحياة النباتية.

والأول: عليه العمل في المملكة العربية السعودية، وبه صدر قرار مجلس المجمع الفقهي رقم (٥) لعام ١٤٠٧هـ.

وهو يقتضي إجراء فحص رسم الدماغ الكهربائي، بحيث لا تظهر أي ذبذبة في الرسم، مما يستدل به على توقف النشاط الكهربائي للدماغ، ولا بد فيه من موت جذع الدماغ، لأنه داخل في مدلول موت الدماغ، والفارق الزمني بين موت جذع الدماغ وموت جميع الدماغ لا يتجاوز دقائق معدودات.

أما في الحالة الثالثة فتصاب قشرة المخ إصابات بليغة دائمة، بينما تبقى مناطق جذع الدماغ سليمة، وعندئذٍ يفقد المريض القدرة على الإدراك فقداناً كاملاً، وقد يصحب ذلك حالات من الشلل، بينما تبقى قدرة المريض على

---

(١) لمدة عشر دقائق، وبشروط معينة، المصدر نفسه ص٣٧.

التنفس، وبعض مظاهر الحياة الأخرى موجودة سليمة، وقد يحتاج أحياناً إلى جهاز المنفسة. فهذا المريض يصحو وينام، ويفتح عينيه، وقد يصدر أصواتاً غير مفهومة، ولكنه لا يستطيع بأي حال من الأحوال أن يدرك أو يعرف، ولهذا أطلق بعض الأطباء على هذه الحالة اسم موت المعرفة والإدراك، وتعرف أيضاً بالحياة النباتية المستمرة، لأن المريض يكون في مثل هذه الحالة مثل النبات يتغذى ويتنفس، ولا يزيد عليه إلا ببعض المظاهر. وقد ينتقل المريض من هذه الحالة إلى وضعه العادي أو إلى قريب منه، إلا أن هذا قليل، وغالباً ما يحدث في خلال الأشهر الثلاثة الأولى من الإصابة، ومن النادر جداً أن يعود المريض إلى وضعه العادي بعد الأشهر الثلاثة. ومن أنواع الحالة النباتية ما تكون فيه الإصابة في قشرة الدماغ، بينما يبقى جذع الدماغ، أو الدماغ البيني، سليماً أو شبه سليم، وفي مثل هذه الحال تجد المريض ينام، ويصحو، ويتنفس، في الغالب دون الحاجة إلى المنفسة، وتجد قلبه ينبض، والدم يجول في عروقه جولانه العادي، فهو يتمتع بدورة دموية سليمة، وقد يستطيع أن يبلع الطعام والشراب، وقد لا يستطيع فتتم تغذيته عبر أنبوب المعدة، وتجده يهضم الطعام، ويفرز الفضلات دون أن يشعر(١).

هذا هو موت الدماغ، فهل هو موت تبنى عليه أحكام الموت؟ الحق أنه لا. ومن الباحثين في هذا العصر من يرى أنه موت، وصدر في ذلك قرار المجمع الفقهي، في دورة مؤتمره الثالث، المنعقد بعمان «عاصمة الأردن»، فقد جاء فيه:

يعتبر شرعاً أن الشخص قد مات، وتترتب جميع الأحكام المقررة شرعاً للوفاة، عند ذلك، إذا تبينت فيه إحدى العلامتين التاليتين:

١ ـ إذا توقف قلبه وتنفسه توقفاً تاماً وحكم الأطباء بأن هذا التوقف لا رجعة فيه.

٢ ـ إذا تعطلت جميع وظائف دماغه، تعطلاً نهائياً، وحكم الأطباء، الاختصاصيون، الخبراء، بأن هذا التعطل لا رجعة فيه، وأخذ دماغه في التحلل.

---

(١) انظر: أحكام التداوي، للدكتور البار ص٥٢ ـ ٥٨.

وفي هذه الحالة يسوغ رفع أجهزة الإنعاش المركبة على الشخص، وإن كان بعض الأعضاء، كالقلب مثلاً، لا يزال يعمل آلياً بفعل الأجهزة المركبة[1].

هذا هو قرار عمان (الشهير) و(التاريخي)، كما أسماه بعض الأطباء، واعتبره فتحاً في مجال غرس الأعضاء، وقد لقي هذا الترويج انتقاداً من بعض المشاركين في إصداره فضلاً عن غيرهم. فها هو أحدهم يقول: بعض الأطباء يصور لنا ما يشبه الإجماع بين علماء الشريعة، على اعتبار موت الدماغ موتاً حقيقياً، بينما لم يتم مثل هذا الإجماع ولا قريب منه[2]. وآخر منهم يقول: إن القرار إنما كان بصدد حكم رفع أجهزة الإنعاش، لا الحكم باعتبار هذه الحالة موتاً، فلا يصح إلغاء ما كان عليه الفقهاء من اعتبار الموت، وأنكر احتجاج الأطباء بهذا القرار[3].

ويظهر عند التأمل في قرار عمان، المشار إليه، أنه لم يأت موفقاً في صياغته، وغفل صائغوه من اللوازم التي تلزم منه، وقد لا يكون الطبيب مخطئاً، عندما يفهم منه جواز أخذ الأعضاء، والمريض لا يزال على قيد الحياة، ومما يؤيد ما أقول، أن كثيراً من أعضاء المجمع اعترض على الاحتجاج بالقرار على اعتبار موت الدماغ موتاً. وعلى كل حال فالقرار مختلف فيه، حتى بين أعضاء المجمع، ولا يعتبر حجة في اعتبار الموت، بل الصواب، الذي لا مرية فيه، هو أن موت الدماغ لا يعتبر موتاً شرعياً، ولا تترتب عليه أحكام الوفاة.

---

(١) قرار رقم (٥)، بشأن أجهزة الإنعاش وموت الدماغ، في دورة المجلس الثالثة، بعمان عاصمة الأردن، في الفترة من ٨ ـ ١٣ صفر، لعام ١٤٠٧هـ. انظر: مجلة البحوث الإسلامية عدد ٣٣، ص٣٢١.

(٢) من كلام الدكتور سعيد البوطي، بتصرف، انظر: مجلة المجمع، العدد الرابع، ص٤٥٨.

(٣) من كلام وهبة الزحيلي، وقد أيده الدكتور بكر أبو زيد بشأن القرار، وأقر ذلك الشيخ محمد تقي العثماني حيث قال: الذي أراه أن الذي قرره المجمع في الدورة السابقة لا يمس بموضوعنا هذا، لأنه كان يتعلق برفع أجهزة الإنعاش فقط، أما أخذ الأعضاء فهذا موضوع آخر. المصدر نفسه ص٤٦١، ٤٦٢، ٥٠٢.

ومستند هذا القول الصحيح، ما يلي:

١ ـ قواعد الشرع الدالة على أن اليقين لا يزول بالشك، والأصل بقاء ما كان على ما كان. والمريض هنا حياته متيقنة، وهي الأصل، فلا يجوز العدول عنها بغير يقين.

٢ ـ الاستصحاب، إذ يستصحب الحكم بحياته، ولا يعدل عنه إلّا بدليل، والاستصحاب معتبر في الشرع، ما لم يخالفه دليل أقوى منه، ولا دليل هنا يخالفه.

٣ ـ وأنه موافق لمقاصد الشرع، إذ أن حفظ النفس من أعظم مقاصد الشريعة، والحكم باعتبار المريض حياً متفق مع هذا المقصد[1].

٤ ـ وأنه موافق للاحتياط المأمور به شرعاً، في قوله ﷺ: «فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام»[2]. وقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[3]، وقوله ﷺ: «احتجبي منه يا سودة»[4].

وقد جمع هذه الأدلة كلها، ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ، فقال: قاعدة في المسائل التي يتعلق بها الاحتياط الواجب، وترك ما لا بأس به حذراً مما به البأس، وذكر في ذلك قواعد منها قاعدة الشك، ومما قال فيها: ليس في الشريعة

---

(١) انظر: أحكام الجراحة الطبية، ص٣٤٧. ٣٤٨.

(٢) متفق عليه من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه. انظر: صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، حديث (٥٢)، الفتح (١/ ١٥٣). ومسلم (٣/ ١٢١٩)، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، حديث (١٥٩٩).

(٣) أخرجه أحمد (١/ ٢٠٠). والترمذي (٤/ ٦٦٨)، كتاب صفة القيامة، باب (٦٠)، حديث (٢٥١٨). والحاكم (٢/ ١٣٠)، (٤/ ٩٩). كلهم من حديث الحسن ابن علي رضي الله عنه، وقال الترمذي: حسن صحيح، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، وصحح أحمد شاكر في تخريج المسند إسناده. وانظر: ما قاله ابن رجب في تخريجه في جامع العلوم (١/ ٢٧٨).

(٤) جزء من حديث أخرجه البخاري في عدة مواضع، منها في كتاب البيوع، باب تفسير المُشبّهات، حديث (٢٠٥٣)، انظر: الفتح (٤/ ٣٤٢). ومسلم (٢/ ١٠٨٠)، كتاب الرضاع، باب الولد للفراش وتوقي الشبهات، حديث (١٤٥٧).

مشكوك فيه البتة، وإنما يعرض الشك للمكلف بتعارض أمارتين فصاعداً عنده، فتصير المسألة مشكوكاً فيها بالنسبة إليه. وفصّل في ذلك، ثم قال: وإذا عرف هذا فالشك الواقع في المسائل نوعان: أحدهما شك سببه تعارض الأدلة والأمارات، ثم ذكر الثاني وهو الشك العارض للمكلف بسبب اشتباه أسباب الحكم عليه وخفائها، لنسيانه وذهوله، أو لعدم معرفته بالسبب القاطع للشك، فهذا الحكم واقع كثير في الأعيان والأفعال. ثم قال: والضابط فيه أنه إن كان للمشكوك فيه حال قبل الشك استصحبها المكلف، وبنى عليها حتى يتيقن الانتقال عنها[1].

وعلى هذا القول الصواب جماعة الفقهاء، ولذلك أوجبوا الانتظار اليومين والثلاثة، عند الاشتباه حتى يحصل اليقين، كما تقدم النقل عنهم.

وعليه أيضاً، أكثر المعاصرين. ومما جاء في البحوث المقدمة لمجلس المجمع الفقهي: أن الموت هو مفارقة الروح للبدن، مفارقة تامة. وأن موت الدماغ لا يعتبر موتاً، في ميزان الشريعة، بل هو نذير موت محقق، حسب المقاييس الطبية، إلا أنه ليس نذيراً قطعياً بالموت في حكم الشريعة، ذلك لأن هذه الحالة، وإن كان من شأنها أن تورث الطبيب يقيناً تاماً بأنها حالة موت، إلا أن هذا اليقين، ليس يقيناً علمياً، عند التأمل والتحقيق، وإنما هو طمأنينة نفسية منبعثة من كثرة التجارب المتكررة. ولعدم اعتبار هذا الدليل الطبي سببان:

أولهما: أن أحكام الموت إنما تترتب على وقوعه الفعلي التام، لا على توقعه، مهما قوي ذلك التوقع.

ثانيهما: أن هذه الأمارات التي اعتمدها الطبيب، مهما استندت إلى اليقين المبني على التجربة، إلا أن انتعاش المريض، وعوده إلى الحياة، ليس أمراً مستحيلاً، لأن الموت الحقيقي لم ينزل بعد[2].

---

(١) انظر: بدائع الفوائد (٣/٢٥٧ ـ ٢٧٢)، وفيه بحث قيم.

(٢) من بحث الدكتور سعيد البوطي، بتصرف، ص٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧. من مجلة المجمع الفقهي، العدد الرابع.

قلت: لأن كون حياة المريض مشكوكاً فيها هنا، هو باعتبار، وإلّا فهي متيقنة الآن، فهو حي لا تزال الروح في بدنه، وإن كانت حياته غير كاملة، لكن نقصها لا يوجب الحكم عليه بالموت، ويمكن الاستئناس هنا بحياة الطفل الوليد، والشيخ الهرم، فبينهما وبين حياة ميت الدماغ شبه من وجه.

واستدل من اعتبر موت الدماغ موتاً شرعياً بأدلة، منها:

الأول: قالوا عجز الأعضاء عن خدمة الروح والانفعال لها دليل على مفارقة الروح الجسد، وهذا متحقق في موت الدماغ، فإن الأعضاء لا تستجيب لتصرفات الروح، والحركة الموجودة في بعض الأحيان إنما هي حركة اضطرارية لا علاقة لها بالروح وليست ناشئة عنها.

وأيدوا هذا بقول ابن القيم في تعريفه الروح بأنها: جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نوراني علوي خفيف متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم، فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف بقي ذلك الجسم اللطيف مشابكاً لهذه الأعضاء، وأفادها هذه الآثار؛ من الحس والحركة الإرادية، وإذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها، وخرجت عن قبول تلك الآثار، فارق الروح البدن، وانفصل إلى عالم الأرواح، اهـ[1].

وقول الغزالي: معنى مفارقة الروح للجسد انقطاع تصرفها من الجسد بخروج الجسد عن طاعتها، فإن الأعضاء آلات للروح تستعملها حتى إنها لتبطش باليد، وتسمع بالأذن، وتبصر بالعين، وتعلم حقيقة الأشياء بالقلب. ثم ذكر أن تعطل الجسد بالموت يضاهي تعطل أعضاء الزّمِن بفساد مزاج يقع فيه، وبشدة تقع في الأعصاب تمنع نفوذ الروح فيها، فتكون الروح العالمة العاقلة المدركة باقية مستعملة لبعض الأعضاء، وقد استعصى عليها بعضها، والموت عبارة عن استعصاء الأعضاء كلها اهـ[2].

---

(١) الروح ص٢٤٢.

(٢) إحياء علوم الدين (٤/ ٥٢٥).

قالوا: فهذان العالمان اعتبرا عجز الأعضاء عن قبول آثار الروح دليلاً على الموت، وهذا موجود في موت الدماغ.

قلت: هذا الاستدلال مردود لوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: عدم التسليم بعجز كل الأعضاء في حالة موت الدماغ، بل لا زال بعضها يستجيب، كالقلب والرئتين، وغيرهما، وهذا كاف في إبطال هذا الدليل، لأنه قائم على عجز جميع الأعضاء.

والثاني: الحركة الاضطرارية التي ذكروها، ماذا يريدون بها؟ هل يريدون أنها كحركة الجماد الناشئة عن تحريك الريح والماء ونحو ذلك؟ لا شك أنّ هذا خطأ بيِّن. وإن لم يريدوا ذلك فيقال لهم هذه الحركة المشاهدة دليل على وجود الروح، وتعطل باقي الأعضاء دليل على ضعف الروح، أو فساد تلك الأعضاء، ولا يعني هذا الوفاة بأي حال.

الثالث: أن ما استشهدوا به من قول ابن القيم والغزالي لا يؤيد دعواهم، بل هو شاهد عليهم. بيان ذلك أن كلّاً منهما جعل العبرة بفساد الأعضاء كلها، ومعلوم أنه في حالة موت الدماغ لم تفسد كل الأعضاء، فابن القيم يقول: وإذا فسدت هذه الأعضاء... وخرجت عن قبول تلك الآثار، فارق الروح البدن. والغزالي شبه حالة موت الدماغ بحالة الزمن حيث تكون الروح مستعملة لبعض الأعضاء وقد استعصى عليها بعضها، وأما الموت فهو استعصاء الأعضاء كلها.

الدليل الثاني: قالوا: إن الفقهاء لم يعتبروا حياة من أنفذت مقاتله، حيث لم يوجبوا القصاص على من قتله، ومن كان في حالة موت الدماغ هو كذلك، فلا عبرة لحياته تلك فهو في حكم الأموات[1].

وهذا الدليل مردود بأقوال الفقهاء أنفسهم، وهذا شيء منها:

١ ـ قال الطحاوي: إذا عدا رجل على رجل فشق بطنه، وأخرج حشوته ثم ضرب رجل عنقه بالسيف عمداً، فالقاتل له الذي يجب عليه القود هو الذي

---

(١) انظر: الدليلين في بحث الدكتور محمد نعيم ياسين: نهاية الحياة الإنسانية، في ثبت ندوة الحياة الإنسانية ص٤٠٩، ٤١٠.

ضرب عنقه بالسيف دون الآخر، وكذلك كل ما فعله به مما قد يعيش بعده يوماً أو بعض يوم ثم يموت، فضرب رجل عنقه بالسيف في تلك الحال فالقود عليه أيضاً لا على الأول، اهـ[1].

٢ ـ وجاء في الروضة: إذا صدر فعلان مزهقان من شخصين، وكانا متعاقبين، أي طرأ فعل أحدهما على الآخر، فله حالان،. . . الحال الثاني أن يوجد فعل الثاني قبل انتهائه إلى حركة المذبوح، كأن جرحه وحزّ الثاني رقبته، فالقاتل هو الثاني. ولا فرق بين أن يتوقع البرء من الجرح السابق لو لم يطرأ الحز، وبين أن يستيقن الهلاك بعد يومين أو نحو ذلك، لأن حياته في الحال مستقرة، وتصرفاته نافذة.

وقال النووي: فرع: المريض المشرف على الموت يجب القصاص على قاتله، قال القاضي الروياني[2] وغيره: سواء انتهى إلى حالة النزع أم لا، ولفظ الإمام[3]: إن المريض لو انتهى إلى سكرات الموت وبدت أماراته، وتعثرت الأنفاس في الشرايين لا يحكم له بالموت، بل يلزم قاتله القصاص، وإن كان يظن هلاكه. وعلل ذلك بأن المريض قد يظن هلاكه ثم يشفى[4].

٣ ـ وجاء في المغني: لو كان جرح الأول يفضي إلى الموت لا محالة، إلا أنه لم يخرج به من حكم الحياة، وتبقى معه الحياة المستقرة، مثل خرق المعي، أو أم الدماغ، فضرب الثاني عنقه، فالقاتل هو الثاني، لأنه فوت حياة مستقرة. واستدل بحادثة مقتل عمر ﷺ لما طعن فكان يشرب الماء واللبن فيخرج ذلك من جرحه، فعلموا أنه ميت، وكذا قرر الطبيب وفاته، وقال له:

---

(١) مختصر الطحاوي ص٢٣٤، وانظر: بدائع الصنائع (٧/ ٢٣٨).

(٢) عبد الواحد بن إسماعيل أبو المحاسن الروياني، صاحب البحر، من أهل طبرستان، من أهم تصانيفه: بحر المذهب. قتل عام ٥٠٢هـ. ترجمته في: طبقات الشافعية للإسنوي (١/ ٢٧٧)، ولابن هداية الله ص١٩٠، وسير أعلام النبلاء (١٩/ ٢٦٠).

(٣) أبو المعالي عبد الملك ابن الشيخ أبي محمد، الملقب بإمام الحرمين (٤١٩ ـ ٤٧٨هـ) له نهاية المطلب والبرهان وغيرهما، انظر: طبقات الشافعية للإسنوي (١/ ١٩٨)، ولابن هداية الله ص١٧٤، وسير الذهبي (١٨/ ٤٦٨).

(٤) روضة الطالبين (٧/ ٢٥، ٢٦).

اعهد إلى الناس، فعهد وأوصى، وجعل الخلافة إلى أهل الشورى، فقبل الصحابة عهده، وأجمعوا على قبول وصاياه وعهده[1]. قال: فلما كان حكم الحياة باقياً كان الثاني مفوتاً لها، فكان هو القاتل، كما لو قتل عليلاً لا يرجى برء علته[2].

فهؤلاء أهل العلم يعتبرون من أنفذت مقاتله في حكم الحي، ولا عبرة بتيقن عدم حياته بعد حين. ولا يقال إن موت الدماغ كالحال التي لم يعتبر فيها الفقهاء فعل الثاني، وهي ما إذا انتهى بفعل الأول إلى حركة المذبوح، فإن هذا مغالطة ظاهرة، إذ حركة المذبوح هي حركة بعد تحقق الموت، كما تتحرك الشاة بعد ذبحها وتيقن موتها، وهذا بلا شك يختلف تماماً عن الحياة المستقرة الموجودة في حال موت الدماغ.

وبهذا كله يتبين ضعف حجة هذا القول، وقول بلا دليل وحجة لا عبرة به.

القول الراجح:

والصواب هو القول الأول، وذلك لأمور:

الأمر الأول: إن حياة المريض هي الأصل، ولا يعدل عن هذا الأصل إلا بيقين قاطع، ولا يقين في حالة موت الدماغ، بل اليقين أنه حي[3].

الثاني: إن القول باعتبار موت الدماغ موتاً، مخالف لما عليه المسلمون من صدر الرسالة وحتى ظهور هذا القول، وما كان عليه عمل المسلمين هو الصواب.

الثالث: إن الدماء من أولى ما يحتاط فيه، ولا يجوز التهاون فيها أبداً، وهذا القول مخالف للاحتياط المأمور به كما تقدم بيانه.

الرابع: الأطباء أنفسهم مقرون بوقوع الخطأ في تشخيصهم، والخطأ لازم للعمل البشري، ومع وجود مثل هذا الاحتمال كيف تنتهك حرمة المعصوم؟ إن

---

(١) ورد ذلك في حديث طويل رواه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب قصة البيعة، حديث (٣٧٠٠)، انظر: الفتح (٧/ ٧٤).

(٢) المغني (٧/ ٦٨٤).

(٣) انظر: أحكام الجراحة ص٣٤٧.

غاية ما عند الأطباء في هذا علامات اعتمدوها، تقدم ذكرها، ولكنها غير يقينية باعتراف بعضهم. فمنها مثلاً الرسم الكهربائي للمخ الذي يبين عدم وجود نشاط فيه، ليستدل بذلك على وفاة المخ، وقد تساءل بعض الأطباء قائلاً: ما هي علامات موت المخ؟ وأجاب ليس لدينا من العلم في ذلك إلا رسم المخ الكهربائي، وهو قطعي في معظم الحالات، ولا يكون كذلك في بعض الحالات[1].

ومن العلامات عندهم أيضاً فقدان الشعور، وقال عنه بعض الباحثين أنه لا ينهض دليلاً على الموت، وإلا كان المجنون، والمغمى عليه، والمشلول، أمواتاً، وهذا لم يقل به إنسان إلى اليوم[2].

الخامس: إن اليقين الذي يصل إليه الأطباء، بعدم حياة المريض، قابل للتخلف بقدرة الله ﷻ، الذي لا عسير عليه، وهذا لا يخالف شيئاً من سنن الله الكونية، فقد يعيش هذا الذي حكموا بوفاته، إما لأنهم كانوا غالطين في يقينهم، وإما لأن الله تعالى قد شفاه بعد أن أيس الأطباء من حياته، وأشرف على الموت، وتقدمت الإشارة إلى هذا قبل. وقد وجدت حالات موثقة، حكم الأطباء فيها بموت المريض، ثم عاش بعدُ سنين عدداً[3].

السادس: إن هذا القول الصواب، فيه سد لباب التحايل على استعجال القتل، لغرض الحصول على الأعضاء البشرية[4]. وسد الذريعة معتبر شرعاً في هذه الشريعة المباركة، والله أعلم.

وبناءً على هذا القول الصحيح يحرم أخذ عضو من معصوم قبل تحقق

---

(١) من مقال للطبيب أحمد شوقي إبراهيم، من كتاب الحياة الإنسانية، ص٣٧٦، ٣٧٧.

(٢) هو الأستاذ توفيق الواعي، المصدر السابق ص٤٨٤.

(٣) من ذلك حادثة الفتاة الأمريكية التي رفعت عنها الأجهزة بقرار من المحكمة العليا، في شهر مايو ١٩٧٦م، ثم عاشت إلى ١٣ يونية من عام ١٩٨٥م، أي قرابة العشر سنوات. انظر: هذا في كتاب أحكام التداوي والحالات الميؤوس منها للدكتور البار ص٥٨ ـ ٦٠. وانظر: كتاب الحياة الإنسانية ص٤٤٧، ٤٥٣.

(٤) انظر: بحث الدكتور حسن الشاذلي، في مجلة المجمع ص٣٦٥، وما بعدها، فقد أفاض في ذكر الأمثلة لحوادث، وجرائم تجارة الأعضاء.

موته، الموت الشرعي المعتبر، عند فقهاء الإسلام والذي تقدم بيانه، ويعتبر الآخذ حينئذٍ مرتكباً جريمة القتل العمد العدوان، الذي يوجب القصاص، والإثم العظيم، قال الله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾﴾ [النساء: ٩٣]. ولا عبرة بما يذكره الأطباء من ميزات أخذ العضو في حالة موت الدماغ، كما لا عبرة بالرفق الذي وصفوا به القول المقابل، حيث قال بعضهم: (ولا شك أن قرار عمان[1] أرفق، قال وهذا هو المعتمد). وعل ذلك بقوله: (وذلك لأن كثيراً من الأعضاء الهامة تموت بتوقف القلب والدورة الدموية، فعلى سبيل المثال يفسد القلب ويبدأ في التحلل بعد بضع دقائق فقط من توقفه (بدون تثليج)، وتبقى الكبد (٨) دقائق، والبنكرياس (٢٠) دقيقة، والكلى (٤٥) دقيقة، وحتى في خلال هذه المدة تبدأ في التحلل)، انتهى المقصود منه[2].

أقول: لا عبرة بهذه الميزات المذكورة أمام عصمة النفس التي حرمها الله إلا بالحق، وأقل ما يقال فيها أنها ميزات ملغاة شرعاً، كتلك التي ينال صاحبُ الخمر والميسر. ثم لم لا نرفق أيضاً بصاحب الحق الذي هو أولى بالرفق؟ فأين الرفق بهذا المريض الذي تقطع أحشاؤه ولا تزال روحه في جسده؟ كيف يفعل به فعل الوحوش بفريستها؟ لا شك أن مثل هذا الفعل لا يليق بالحيوان، فضلاً عن الإنسان الذي كرمه الله، فضلاً عن المسلم الذي يحبه الله.

ومن المؤسف أن يخفى هذا على بعض أهل العلم: من أطباء، وباحثين في علم الشريعة، من أهل الإسلام، وينتبه له غيرهم. فقد نشرت إحدى الصحف خبراً بعنوان: حقيقة خطيرة يكشفها خبراء بريطانيون: إنهم يستأصلون القلوب والأكباد من الأحياء. وجاء في صدر المقال: ضحايا الحوادث الذين تستأصل قلوبهم وهي تنبض لزرعها في صدور آخرين، لا يكونون قد ماتوا بالفعل، هذا ما يعبر عنه قطاع متزايد من الأطباء البريطانيين... وغيرهم من فقهاء القانون). وقد ورد في الخبر الإشارة إلى حجة بعض الأطباء من كونه

(١) الذي يعتبر حالة موت الدماغ موتاً، وقد تقدم قريباً.

(٢) الموقف الفقهي ص١٧٠، ١٧١.

يتعين أن تستأصل القلوب والأكباد فيما تواصل الدورة الدموية عملها في الجسم وإلا أصبحت عديمة القيمة، هذا تبريرهم لذبح الآدميين للحصول على (قطع الغيار) كما يقولون. وقد انتقد هذا أحد أخصائي القلب البريطانيين، وقال: إن الدليل القائم الآن يكشف بوضوح أن المانح لا يكون قد مات فعلاً، وأن الجراح يستبق الوفاة. ووافقه على ذلك شقيقه القاضي. ومما جاء في ذلك الخبر: (ويرتكز قلق المعنيين على جملة من الحقائق، من بينها أن (الجثة) التي تستأصل منها الأعضاء تصدر ردود فعل حادة حين يحدث الجراح أول قطع فيها، فمثلاً ترتفع إحدى ساقي (الجثة) في رد فعل دفاعي حين يغرز الجراح مشرطه لأول مرة فيها، وتنقبض عضلات البطن بشدة، وعلى نحو يعطّل عملية الاستئصال، ويتعين على الجراح أن يعطي (الجثة) العقاقير التي تحدث شللاً في العضلات. وثمة حقيقة ثانية تقول إن ضغط الدم ومعدل خفقان القلب... قد يرتفعان ارتفاعاً حاداً حين تبدأ عملية الاستئصال، وارتفاع الضغط ومعدل الخفقان، يعطي الجراح مؤشراً مهماً، إذا كان يجري عملية عادية لشخص حي اهـ[١].

وبقدر ما يرفق الطبيب بالمرضى الذين يريد نقل الأعضاء إليهم، عليه أن يرفق بالمرضى الذين يريد نقل أعضائهم، كما عليه أن يرفق بأسرهم وذويهم، وليعلم أن الله ﷻ أرحم منه بالمرضى الذين يود إنقاذهم، وقد قضى عليهم ذلك، لحكم يعلمها، كما عليه، بدل أن يقتحم الحرام البين، أن يحرص على إيجاد وسيلة تساعد في تطويل أعمار الأعضاء المراد أخذها، بعد تحقق موت أصحابها، وليستفد من المدة التي تعيشها غالباً[٢]، وليعلم أن أخذ أعضاء

---

(١) نشر الخبر في صحيفة الشرق الأوسط، عدد ٢٩٣٢، بتاريخ ٧/٤/١٤٠٧هـ. بواسطة فقه النوازل، ج١، ص٢٣٥، ٢٣٦. والتعبير بالجثة غير سديد خاصة وهو يعتبر المريض هنا حياً.

(٢) يقول د. البار: ومن المعلوم أن كثيراً من خلايا الميت تبقى حية، بعد إعلان الوفاة، ولذا نجد أن الخلايا العضلية تستجيب للتنبيهات الكهربية، وتبقى بعض خلايا الكبد تحول سكر الجلكوز إلى جيلاكوجين، ولا تموت الخلايا كلها دفعة واحدة، ولكنها تختلف في سرعة موتها وهلاكها بعد موت الإنسان، ويمكن إطالة عمر هذه الخلايا إذا وضعت في محلول مثلج... وهذا ما يتيح استخدام أعضاء وخلايا الميت لشخص=

الموتى مخالف للأصل، والقول بجوازه مبني على الضرورة والمصلحة الراجحة، فلا يحتمل الأمر مخالفة أخرى.

المقصد الرابع

أقوال الفقهاء في حكم النقل

اختلف الفقهاء، والباحثون في هذا العصر في حكم نقل الأعضاء من الموتى أو الأحياء، هذا مجمل أقوالهم:

١ ـ يجوز النقل مطلقاً من الحي أو من الميت.

٢ ـ يمنع النقل مطلقاً من الحي أو من الميت.

٣، ٤ ـ وفيه قول ثالث بجواز النقل من الميت دون الحي، ورابع عكسه[١].

٥ ـ وفيه قول خامس بجواز نقل الأعضاء من الحي والميت الكافر لا غير[٢].

٦ ـ وفيه قول سادس بقصر الجواز على أعضاء الموتى المجهولين، والجناة المحكوم عليهم بالقتل قصاصاً[٣].

وقد سبق تحرير محل النزاع في مسألة النقل من الحي، وبيان الحالة التي يجري فيها خلاف معتبر، كما سبق بيان الموت المعتبر شرعاً، وبيان القول الراجح فيه بدليله.

المقصد الخامس

الأدلـــــة

غالب الباحثين دمجوا أدلة النقل من الحي، والنقل من الميت لترابطهما. وقد ارتضيت هذه الطريقة.

= آخر مريض محتاج إليها. الموقف الفقهي ص٣٠.

(١) من فتوى لحسنين مخلوف، عن كتاب فتاوى شرعية (٢/ ٣٦ ـ ٤٠).

(٢) انظر: الجراحة الطبية ص٣٨٩.

(٣) انظر: فتاوى شرعية (٢/ ٣٦ ـ ٤٠).

وها هي أولاً: أدلة من يرى جواز نقل الأعضاء مطلقاً؛ من الحي أو الميت، مقتصراً منها على أهم ما وقفت عليه:

استدلوا من القرآن الكريم بأدلة أذكر منها ثلاثة:

الدليل الأول: آيات الاضطرار

أ ـ قول الله سبحانه: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣].

ب ـ وقول الله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣].

جـ ـ وقوله سبحانه: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩].

د ـ وقوله ﷻ: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

وجه الدلالة: من الآيات الكريمات أنها كلها اتفقت على استثناء حالة الضرورة من التحريم المنصوص عليه فيها. والمريض إذا احتاج إلى نقل العضو فإنه سيكون في حكم المضطر لأن حياته مهددة بالموت، كما في حال الفشل الكلوي، وتلف القلب ونحوهما من الأعضاء المهمة في جسد الإنسان، وإذا كانت حالته حالة اضطرار فإنه يدخل في عموم الاستثناء المذكور، فيباح نقل العضو إليه.

قلت: يناقش هذا الاستدلال من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: من أهل العلم من يمنع كون التداوي حال ضرورة مطلقاً، ولا شك أن هذا صحيح في كثير من الأحوال. ويبنى عليه.

الثاني: وهو منع كون جميع أحوال النقل حال ضرورة، بل إن كان ثم حال ضرورة فتكون فيما مثل به المستدل، وهذا يقتضي تخصيص جواز النقل بها.

والثالث: جميع الأمور المذكورة في الآيات، وهي: الخمر، والميتة، والدم، ولحم الخنزير، لا يتعلق بها حق إنسان، وقد ذكر بعض الفقهاء أن

المضطر إذا وجد ميتة وحق آدمي فإنه يأكل الميتة. قال النووي: إذا وجد ميتة وطعاماً لغائب، فللشافعي قولان، أصحهما يأكل الميتة، وبه قال أبو حنيفة وأحمد، اهـ[1] هذا في حق الآدمي المالي فكيف بأعضائه التي لا يملك التنازل عنها. وإذا كان أكثر الفقهاء منع أكل لحم الآدمي الميت عند الضرورة فالمنع هنا أولى لسببين:

أحدهما: أن الأكل عند المخمصة ضرورة بالنص، بخلاف التداوي عند المرض. والآخر أنه إذا امتنع أكل لحمه وهو ميت، فيمنع أخذ أعضائه وهو حي من باب أولى. فلو قيل إن المرض حال ضرورة، أجيب بأن الضرر لا يزال بضرر مساوٍ أو أكبر، فللمريض المضطر أن يدفع ضرورته من غير أن يضر بمعصوم غيره.

الدليل الثاني: قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ﴾ [المائدة: ٣٢].

وجه الدلالة أن من تبرع لأخيه بعضو تسبب في إنقاذه من الهلاك، أو أعاد إليه بصره يدخل في عموم الآية.

قلت: لكن هذا لا يشمل جميع صور النقل، وإنما يصدق على ما فيه إنقاذ الروح فقط، فالدليل أخص من الدعوى. وللمخالف، أيضاً، أن يقول: قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا﴾ يعني تسبب في حياتها بسبب شرعي، وأنا أمنع كون النقل سبباً شرعياً، فلا يتم الاستدلال، ثم قد يقصر على النقل من الموتى دون الأحياء.

الدليل الثالث: الآيات الدالة على رفع الحرج.

أ ـ قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

ب ـ وقوله سبحانه: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦].

جـ ـ وقوله ﷻ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ﴾ [النساء: ٢٨].

د ـ وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ﴾ [الحج: ٧٨].

وجه الدلالة من الآيات الكريمة أنها أفادت أن التخفيف والتيسير على

---

(١) المجموع (٩/ ٥٣)، وانظر: حاشية ابن عابدين (٥/ ٢١٥)، والمغني (٨/ ٦٥٠).

العباد وعدم التعسير عليهم من مقاصد هذه الشريعة، وفي إجازة نقل الأعضاء الآدمية تيسير على العباد ورحمة بالمصابين والمنكوبين، وهذا موافق لمقصود الشرع، بخلاف تحريم نقلها فإن فيه حرجاً ومشقة، الأمر الذي ينافي ما دلت عليه هذه النصوص من رفع الحرج.

وأجيب بأنه ليس في منع ما حرمه الله حرج، والأصل في الآدمي الحرمة[1]. **قلت**: ولقائل أن يقول يسقط الحرج بإباحة نقل أعضاء الموتى. ثم كون المنع من نقل الأعضاء فيه حرج غير ظاهر، خاصة وقد كان الناس على عدم النقل، حتى هذه العصور القريبة، حين أصبح في مقدور الأطباء غرس الأعضاء، فهل لا زال الحرج في الأمة طيلة هذه المدة، التي هي في حقيقة الأمر عمر الأمة؟.

دليلهم من العقل:

استدلوا بالعقل من وجوهٍ أذكر منها عشرة:

الوجه الأول: يجوز التداوي بنقل الأعضاء، كما يجوز بالحرير، والذهب، بجامع الحاجة.

قلت: وهذا لا يصح لوجود الفارق بين الأصل والفرع، فالأصل لا تعلق لحق أحد به، ولا ضرر في استخدامه على أحد، ويباح بوجه من الوجوه. وواحد من هذه الثلاث كاف لإبطال القياس المذكور.

وفيه أمر رابع، وهو أن جواز نقل الأعضاء منوط بالضرورة، لا بمجرد الحاجة.

الوجه الثاني: قالوا: نصَّ الفقهاء على جواز شق البطن، لاستخراج جوهرة الغير إذا ابتلعها، فلأن يجوز نقل أعضاء الميت أولى، لمكان إنقاذ النفس المحرمة، التي حرمتها أعظم من حرمة المال.

قلت: هذا الدليل باطل لوجهين هما:

١ ـ الأصل المقيس عليه مختلف فيه. جاء في بدائع الصنائع: رجل ابتلع

---

(١) وانظر: حكم نقل الأعضاء، د. عقيل العقيلي ص١٣٣.

درة رجل فمات المبتلع، فإن ترك مالاً كانت قيمة الدرة في تركته، وإن لم يترك مالاً لا تشق بطنه، لأن الشق حرام، وحرمة النفس أعظم من حرمة المال، وعليه قيمة الدرة لأنه استهلكها، . . . فإن ظهر له مال في الدنيا قُضِي منه وإلا فهو مأخوذ بها في الآخرة، اهـ. وذكر ابن عابدين في حاشيته قولين للحنفية، وقال عن الشق إنه أولى[1]. وهو مذهب المالكية[2]. والصحيح من مذهب الشافعية، ولهم وجه بالمنع[3]. وللحنابلة وجهان بالمنع والجواز[4].

٢ ـ ومع عدم الاتفاق على الأصل، فالقياس عليه مع الفارق، فلا مساواة بين الأصل والفرع، فضلاً عن ادعاء الأولوية. بيان ذلك: أن الأصل كان الشق فيه لحق الغير، الذي اعتدى عليه المبتلع، فهو الذي كان سبباً فيه، والفرع، شق لأخذ أعضاء الميت، فهو تعد على حقه، فالشق في الأصل، لإخراج أجنبي عن الميت، وفي الفرع لإخراج أعضاء الميت. فهذا القياس باطل لا يصح.

الوجه الثالث: من استدلالهم بالعقل، قالوا: إن بقاء الأعضاء الآدمية لشخص آخر ينتفع بها بعد موت صاحبها يعتبر من باب الصدقة عليه، فهي صدقة جارية مندوب إليها خاصة إذا وصّى بذلك صاحبها قبل الوفاة محتسباً الأجر عند الله.

قلت: وهذا لا يصح أيضاً، لأن أعضاء الآدمي لا يصح التصدق بها، كما لا يجوز بيعها وشراؤها، ونحو ذلك، فالصدقة بها باطلة. وغاية ما فيه أن يدل للنقل من الميت.

الوجه الرابع: أن نقل الأعضاء يدخل في التداوي من الأمراض التي حث الشارع على تخليص النفوس منها، فكم من إنسان صح وبرء وتم إنقاذ حياته عن طريق نقل الأعضاء، فلكونه من جملة الدواء يكون مباحاً.

وأجيب بأن التداوي بالمحرم منهي عنه شرعاً، والانتفاع بالأعضاء

---

(١) بدائع الصنائع (٥/ ١٢٩)، وحاشية ابن عابدين (٢/ ١٣٨).
(٢) انظر: التاج والإكليل مع مواهب الجليل (٢/ ٢٥٤)، وجواهر الإكليل (١/ ١١٧).
(٣) المجموع (٥/ ٣٠٠، ٣٠١).
(٤) المغني (٣/ ٤٩٩)، وكشاف القناع (٢/ ١٦٨، ١٦٩).

البشرية محرم فيكون التداوي بنقلها محرماً لا مباحاً، فلا يستقيم الاستدلال بعموم الأمر بالتداوي. ورد هذا بأن كون التداوي بالأعضاء محرماً، هو محل النزاع، فكيف يستدل به؟ ثم التداوي بالمحرم ممنوع في الأحوال العادية، أما عند الاضطرار فلا، كما دلت على ذلك أدلة رفع الحرج عند الاضطرار، وإباحة التداوي بالمحرمات في حال الضرورة، لحفظ الحياة، ومن ذلك أجزاء الآدمي. والحكم الشرعي؛ العام، أو المطلق، لا يجوز تخصيصه، أو تقييده، بدون نص مخصص، أو مقيد، ولا يوجد نص خاص، بمنع التداوي بأجزاء الإنسان الحي عند الضرورة فيبقى على الإباحة.

قلت: هذا الدليل يمكن أن يستقيم في التداوي بنقل أعضاء الميت دون الحي، لأن المصلحة في نقلها تربو على مفسدة انتهاك حرمة الميت، أما بين الأحياء فلا يصلح دليلاً لأن مصلحة الحي السليم أرجح كما سيأتي، ولأن نقل الأعضاء وإن دخل في عموم التداوي من وجه إلا أنه يدخل في عموم نفي الضرر، وأصل تحريم المسلم، وغيرها من قواعد الشرع من وجوه أُخر. وأما الجواب المذكور بإباحة المحرمات مطلقاً فلا يصح، إذ لا يجوز التداوي بالخمر بنص السنة، كما لا يجوز سد الضرورة بشيء من آدمي معصوم على قول جماعة أهل العلم. قال النووي: وليس للغير أن يقطع من أعضائه شيئاً ليدفعه إلى المضطر بلا خلاف، اهـ[1]. فإذا لم يجز للمضطر قطع شيء من آدمي حي ليأكله، والجوع حالة ضرورة بالنص والإجماع، فكيف يجوز له أن يقطع من بدنه لأجل التداوي الذي قد لا تتحقق فيه الضرورة.

الوجه الخامس: يجوز نقل الأعضاء، قياساً على جواز أكل لحم الآدمي، عند من قال به، من باب أولى بجامع استبقاء الحياة، وحفظها، في كل من الأكل والنقل. ووجه الأولوية: أن النقل لا استهلاك للأعضاء فيه، بخلاف الأكل، ففيه الاستهلاك، مع ما يصحبه من الإهانة، كالطبخ، والإحراق، ونحو ذلك.

هذا الدليل أورده بعض الباحثين[2]، ولم يناقشه، وهو مردود، بيان ذلك:

---

(١) المجموع (٩/ ٤٥).

(٢) انظر: عصمت الله عنايت الله، في رسالته: الانتفاع بأجزاء الآدمي ص١٣٥.

أنه لم يقل أحد بجواز أكل لحم الآدمي المعصوم الحي، فلا أصل يقاس عليه في حال النقل من الأحياء. أما الآدمي الميت ففي أكل لحمه خلاف. فقد ذكر فقهاء الحنفية أن لحم الإنسان لا يباح حال الاضطرار، لكرامته[1].

وقال المالكية: لا يجوز للمضطر أكل لحم بني آدم، وإن خاف الهلاك، ومن عباراتهم في هذا: والنص عدم جواز أكله، ولو أدى عدم الأكل إلى موت ذلك المضطر، ولو لم يجد غيره[2].

وعند الشافعية طريقان، أصحهما وأشهرهما يجوز، والثاني فيه وجهان أصحهما الجواز[3].

وقال الحنابلة: ولو وجد معصوماً ميتاً، ففي جواز أكله وجهان، أحدهما لا يجوز وعليه جماهير الأصحاب، ونصوا على المنع وإن لم يجد غيره[4].

وعلى هذا فمذهب الجمهور: الحنفية، والمالكية، والحنابلة في الأصح، ووجه عند الشافعية،عدم جواز أكل لحم الآدمي الميت للمضطر. وهذا ظاهر، فجواز أكل الميتة للمضطر لا يشمل الآدمي، لأن الآدمي لا ينقسم إلى ميتة ومذكاة، فلا يدخل في لفظ الميتة، ولا يقاس عليها، لأن الإنسان فارق غيره من الحيوان، في هذا الباب طرداً وعكساً، فقياس البهائم، بعضها على بعض، وجعلها في حيز يباين حيز الإنسان، هو الواجب[5]. فإذا لم يصح الأصل المقيس عليه، لم يصح الفرع ضرورة، وبطل القياس من أصله، فضلاً عن ادعاء الأولوية. وحتى على قول من يجيز أكل لحم الآدمي للمضطر فالقياس أيضاً مع الفارق. وجه الفرق أن باب الأكل غير باب التداوي، من حيث كون الأول ضرورة باتفاق، بخلاف الثاني، وأيضاً الأكل يحصل به المقصود يقيناً، وهو زوال المخمصة، بخلاف التداوي، فلا يقين بحصول المقصود بنقل

---

(١) انظر: حاشية ابن عابدين (١/ ١٣٦)، (٥/ ٢١٥).

(٢) انظر: المنتقى (٣/ ١٤٠)، والقوانين الفقهية ص١٧٨، وحاشية الدسوقي (١/ ٤٢٩). والتاج والإكليل بهامش مواهب الجليل (٣/ ٢٣٣).

(٣) المجموع (٩/ ٤٤).

(٤) انظر: الإنصاف (١٠/ ٣٧٦)، والمنتهى ص٤٢، والمغني (٨/ ٦٠٢).

(٥) انظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٢/ ٢٠٠).

العضو. وقد تقدمت الإشارة إلى هذا. أما الإهانة المذكورة فممتنعة حتى عند من يجيز الأكل. قال الماوردي: فإذا ثبت إباحة أكله منه ـ أي الآدمي ـ فليس له أن يأكل إلا قدر ما يمسك رمقه. قال: ويمنع من طبخه وشيه، ويأكله نِيئاً، لأن طبخه محظور، وإن لم يؤكل، وأكله محظور، وإن لم يطبخ، والضرورة تدعو إلى الأكل فأبحناه، ولا تدعو إلى الطبخ فحظرناه. وخالف الميتة التي تختص بتحريم الأكل، دون الطبخ، فجاز أن يجمع بينهما عند الضرورة، اهـ[1].

الوجه السادس: يجوز نقل الأعضاء، قياساً على جواز أخذ جزء من إنسان وغرسه فيه، أي قياساً على النقل الذاتي.

والجواب على هذا، بوجود الفارق بين ضرورة الإنسان أو حاجته، إلى إجراء مثل هذه العملية لمصلحة نفسه، وضرورة إجرائها فيه لمصلحة غيره، فإنه على تقدير فوات المصلحة، أو حصول خطر، في صورة المقيس عليه، لا يتعدى ذلك نفساً واحدة، أو عضواً منها، وفي صورة المقيس، قد يتعدى إلى نفسين، أو عضوين؛ كل منهما في شخص[2].

قلت: فافترق الحالان، ولا قياس مع الفارق.

واعترض بعض الباحثين على هذا بأن التفرقة بين ضرورات الشخص ومصالح نفسه، وبين ضرورات غيره من إخوانه لا سند له من الكتاب والسنة، بل النصوص تدل على أن الإنسان لم يخلق لنفسه فقط، بل خلقه خالقه، وركب فيه حماية مصالح نفسه، ورعاية مصالح أمته التي ينتمي إليها. ثم أورد نصوصاً عديدة، تفيد أخوة المسلمين، وترابطهم، كالجسد الواحد، ونصوصاً توجب على المسلمين القتال، لإعلاء كلمة الله، وتخليص المستضعفين من اضطهاد الكفار، وأخرى تفيد التأكيد على سلامة أبدانهم، وصيانة أعراضهم، وحماية ديارهم، وأملاكهم. ونصوصاً توجب على المسلم الذود عن محارمه، والدفاع عن أهله. وخلص إلى أنه: ليس القتال في سبيل الله، والدفاع عن المحارم، والأهل، إلا موازنة بين مصالح أشخاص مختلفين، ثم الترجيح

(١) كتاب الأطعمة من الحاوي ص٢٠٥. وانظر: المجموع (٩/ ٤٤).

(٢) من بحث اللجنة الدائمة، انظر: مجلة البحوث الإسلامية (٢٢/ ٤١).

بينها، إذ لا فرق بين مصالح الشخص نفسه، وبين مصالح أخيه المسلم، وضروراته، في أنها تدخل في ميزان المفاضلة، والترجيح بينها. فلا غرابة في إباحة نقل الأعضاء بين الأحياء، لأنه يشبه بالنقل الذاتي لها في جسم واحد، اهـ[1].

قلت: هذا الاعتراض متعقب من وجوه ثلاثة:

أولها: قوله: لا سند من الكتاب والسنة، على التفريق بين مصالح الشخص وضروراته، وبين مصالح وضرورات غيره، ذهول منه. بل من أحسن فلنفسه ومن أساء فعليها، ولا تزر وازرة وزر أخرى، ولا يدان أحد بجناية غيره. فمن اكتسب مالاً فهو له لا يشركه فيه غيره، ومن سرق مالاً قطع به، ولا ينوب عنه غيره، وهكذا من شرب، أو قتل، أو سرق، أو قذف، وما إلى ذلك. بل يلزم من هذا القول، أن على كل أحد أن يسعى في مصالح غيره، من إخوانه المسلمين مطلقاً، كما يلزمه ذلك في نفسه، وإن قصر في ذلك فهو آثم، ويجب عليه أن يدافع عن غيره مطلقاً، ويدفع عنه الصائل، فإن مات فهو شهيد، وإن قتله فالمقتول في النار. فهذا، وغيره كثير، يدل على الفرق، ولا بد. كما أن نصوص الشرع أيضاً تدل على أن لكل إنسان حقوقاً، وواجبات نحو نفسه، وأخرى نحو أقاربه، وأرحامه، ومحارمه، وهي متفاوتة فيما بينها، فتجب عليه نفقة نفسه، وزوجه وأولاده، وأبويه المحتاجين، ونحو هذا ولا تجب عليه نفقة غيرهم، من إخوانه المسلمين بسبب أخوة الإسلام. ويرث المسلم، ويورث، في حدود ما بيّنه الشرع، ولا توارث بين جميع المسلمين بمقتضى الأخوة. وهذا كله معلومٌ ضرورة، لا يحتاج إلى استدلال، وهو كالذي قبله، يبين الفرق، بين مصالح الشخص، وضروراته، ومصالح وضرورات غيره، ثم عدم استواء ذلك بالنسبة للغير. أما النصوص التي سردها، فهي تدل على قوة الترابط بين المسلمين، وعلى أهمية المحبة، والأُلفة، والتعاون، بينهم، ولا تدل على أنه لا فرق بين الشخص وغيره بحال، وما علمت من فَهِمَ هذا الفهم من قبل.

---

(١) انظر: الانتفاع بأجزاء الآدمي. تصنيف عصمت الله عنايت الله، ص٩٥، ٩٦.

الوجه الثاني: النصوص التي توجب الجهاد، وتخليص المستضعفين، لا دلالة فيها على نقل العضو، لأنه يلزم منها أحياناً فوات الروح، فهل يجب فوات الروح، لأجل إنقاذ أحد، بإعطائه عضواً يفوت الروح؟ هذا لا قائل به، كما تقدم.

الوجه الثالث: القياس على النقل الذاتي، مردود وتقدم بيانه، وهو مع ذلك، يدل على الفرق بين الشخص، وغيره، إذ الأصل والفرع شيئان، يبحث عن حكم جامع بينهما، لا شيء واحد.

الوجه السابع: إذا توقف إنقاذ النفس على نقل العضو، كان ذلك مباحاً، لأن حفظ النفس مقصد شرعي.

قلت: هذا غاية ما فيه إباحة نقل عضو لإنقاذ المريض، ولا يلزم أن يكون من حي، فدلالته فقط على نقل العضو من الميت، وفيه تأمل.

الوجه الثامن: الإيثار، قالوا: التبرع بالأعضاء بين الأحياء من الإيثار المحمود. قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إذا اشتد العطش بجماعة وعاينوا التلف، ومع بعضهم ماء، فآثر على نفسه، واستسلم للموت، كان ذلك جائزاً، ولم يُقَلْ إنه قاتل لنفسه، ولا أنه فعل محرَّماً، بل هذا غاية الجود والسخاء، كما قال الله تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: ٩]، وقد جرى هذا بعينه لجماعة من الصحابة في فتوح الشام، وعُد ذلك من مناقبهم، وفضائلهم، انتهى المقصود من كلام القيم[(١)].

قالوا: فإذا جاز إيثار المضطر على نفسه أخاه المسلم، بما تتوقف عليه حياة المؤثر، من قليل الماء، ويسير الطعام، فما لا ضرر فيه، أو فيه ضرر يسير؛ من نقل الأعضاء، يكون مباحاً من باب أولى.

هذا الدليل مردود من وجوه:

أولها: أن الإيثار المحمود شرعاً، هو: ما أباح الشرع البذل في جنسه، أو حث عليه، كالأموال، ومنافع الأبدان، وثمار الأفكار، ونحو ذلك، مما هو من حظوظ النفس ومتعها، أو وجب بذل النفس فيه، كالجهاد في سبيل الله

---

(١) زاد المعاد (٣/ ٥٠٥).

نصرة للدين، وإقامة لحدود الله، وإحياء لمعالمه، ومع ذلك، لا يسلم المجاهد نفسه لعدوه، ولا يستسلم للأحداث، بل يستعد بما استطاع من قوة، لحفظ نفسه وإخوته[1].

وضبط ذلك صاحب المنازل بقوله: أن تؤثر الخلق على نفسك، بما لا يخرم عليك ديناً، ولا يقطع عليك طريقاً، ولا يفسد عليك وقتاً، انتهى. قال ابن القيم: يعني أن تقدمهم على نفسك في مصالحهم، مثل أن تطعمهم فتجوع، وتكسوهم وتعرى، وتسقيهم وتظمأ، بحيث لا يؤدي ذلك إلى ارتكاب إتلاف لا يجوز في الدين، مثل أن تؤثرهم بمالك وتقعد كَلًّا مضطراً مستشرفاً للناس أو سائلاً؛ إلى أن قال: وكل سبب يعود عليك بصلاح قلبك ووقتك وحالك مع الله فلا تؤثر به أحداً، فإن آثرت به فإنما تؤثر الشيطان على الله وأنت لا تعلم. انتهى المقصود منه[2].

وقال أبو إسحاق الشاطبي، في معنى الإيثار: أن يترك حظه لحظ غيره، اعتماداً على صحة اليقين، وإصابة لعين التوكل، وتحملاً للمشقة. وبعد بحث مستفيض فيه، قال: تحصّل أن الإيثار هنا، مبني على إسقاط الحظوظ العاجلة، فتحمُّل المشقة اللاحقة بسبب ذلك لا عَتب فيه، إذا لم يُخل بمقصد شرعي، فلا يعد ذلك إسقاطاً للحظ، ولا هو محمود شرعاً. انتهى[3].

وعلى هذا، يشترط في كون الإيثار محموداً شرعاً، أمور:

أحدها: أن يكون في حظوظ الدنيا؛ من طعام، وشراب، ولباس، ونحو ذلك، دون القربات. قال النووي: أجمع العلماء، على فضيلة الإيثار بالطعام، ونحوه، من أمور الدنيا، وحظوظ النفس، أما القربات فالأفضل أن لا يؤثر بها، لأن الحق فيها لله تعالى، اهـ[4]. وقال ابن عبد السلام: لا إيثار في القرب، ونقل عن الإمام، أنه لا يعلم خلافاً في عدم جواز الإيثار ببعض أنواع

(١) من بحث اللجنة الدائمة. انظر: مجلة البحوث الإسلامية (١٤/٤٦).
(٢) انظر: مدارج السالكين (٢/٢٨٣، ٢٨٤).
(٣) الموافقات (٢/٢٤٧، ٢٤٨). (٤) شرح مسلم (١٤/١٢).

القرب. وذكر أبو محمد الجويني[1]، في فروقه، جواز الإيثار بالطعام في المخمصة، ومنعه بماء الطهارة ونحوه، قال: والفرق، أن الحق في الطهارة لله، فلا يسوغ فيه الإيثار، والحق في حال المخمصة لنفسه. ولابن القيم في هذا نزاع[2] وإن كان ما تقدم من كلامه يفيد ما قاله النووي.

والثاني: أن لا يؤدي إلى ارتكاب إتلافٍ ممنوع في الشرع.

والثالث: أن لا يخل بمقصد شرعي.

إذا تبين هذا فنقل الأعضاء من الحي يكون بمنأى من الإيثار المحمود شرعاً، إذ هو يؤدي إلى إتلاف ممنوع في الشرع، وهو إتلاف عضو المتبرع، وهو بهذا مخل بمقصد من أهم المقاصد الشرعية وهو صيانة النفس والأطراف، فضلاً عما قد ينجم عنه من عاهة تقعد صاحبها عن الطاعة الواجبة، وهذا إخلال بمقصد شرعي عظيم.

وهذا ما خلص إليه بحث اللجنة الدائمة للبحوث، ومما جاء فيه: أن الأدلة الشرعية الثابتة في فضل الإيثار لا تدل على نقل عضو صحيح من مسلم أو ذمي إلى حي آخر، إذ ما جاء في فضله من آثار لا يدل على جواز الإيثار بما يفضي إلى هلاك المؤثر أو إصابته بضرر فادح، بل غايته أن يدل على إيثار من هو أحوج، بشيء يصاب المؤثر من جرائه بجهد ومشقة، انتهى المراد منه[3].

وثاني الوجوه: أن قصة الصحابة ﷺ، موضع الاستشهاد، لا تصلح شاهداً للحكم، لأنها لم تثبت من حيث الإسناد، حتى يقال فيها نوع من الإيثار المعتبر شرعاً، وأصلاً يقاس عليه غيره، بالإضافة إلى الاضطراب الواقع في

---

(١) عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن حيوية، والد إمام الحرمين، إمام الشافعية، من تصانيفه: الفروق، والسلسلة، والتبصرة. توفي سنة ٤٣٨هـ، وقيل ٤٣٤هـ. ترجمته في: طبقات الشافعية للإسنوي (١/ ١٦٦)، ولابن هداية الله ص١٤٤، وسير أعلام النبلاء (١٧/ ٦١٧).

(٢) انظر: زاد المعاد (٣/ ٥٠٥).

(٣) انظر: مجلة البحوث الإسلامية (٢٢/ ٣٨ ـ ٤٠).

متنها، من حيث تعيين الصحابة، وتاريخ وفياتهم، ومكانها، مما حدا بابن قتيبة أن يحكم عليها بالوضع(١).

ثالثها: أنه حتى لو سلم فرضاً صحة القصة، فهي لا تستقيم دليلاً في المسألة لأسباب عدة منها:

١ ـ لا يتعين أن يكون كل واحد منهم آثر أخاه بالحياة، لأنه ليس فيها أنه كان يعلم أو يغلب على ظنه أنه يموت بهذا، بل قد يكون يرجو الحياة بغير هذا الماء ويرى أخاه أحوج إليه منه. **قلت**: وهكذا يقال في الحال التي ذكرها ابن القيم.

٢ ـ قد يكون غلب على ظن المؤثر، بأمارات رآها، أن هذا الماء لا ينقذه من الموت، لأن الجراح قد أثبتته، وأنفذت مقاتله، فرأى أن ينقذ به أخاه، حسب الأسباب العادية، فآثره به على هذا.

٣ ـ **قلت**: ويحتمل أن الإيثار المذكور، كان بالتقدم بالشرب، لا بأصل الماء، على أن يشرب أخوه أولاً، ثم يشرب هو، فلا إيثار بالحياة.

ومع هذه الاحتمالات، لا يتم الاستدلال بالقصة على المطلوب.

رابع الأوجه: ثم لو سلم هذا كله، فالمُؤثِر في القصة، قد آثر بما يمكن هبته، وهو الماء، فلا يلحق به ما لا يمكن فيه ذلك، وهو الأعضاء.

خامسها: أن حفظ النفس والأعضاء، من الضروريات الخمس، فلا يجوز لأحد أن يؤثر غيره بشيء منها، إلا إذا كان من الضروريات، في مرتبة أعلى، كحفظ الدين بالجهاد في سبيل الله. **قلت**: ومع ذلك، فليس هو إيثار محض، بل هو قيام بما أوجب الله، وقد ينتصر المجاهد ويعود سالماً، وقد يموت في

---

(١) في عيون الأخبار (١/٣٣٩، ٣٤٠)، حيث قال: هذا عندي موضوع لأن أهل السيرة يذكرون أن عكرمة قتل يوم أجنادين، وعياش مات بمكة، والحارث مات بالشام في طاعون عمواس. وأنكر الواقدي قصتهم أيضاً، وقال: هذا وهل، روايتنا عن أصحابنا جميعاً من أهل العلم والسيرة أن عكرمة بن أبي جهل قتل يوم أجنادين شهيداً في خلافة أبي بكر الصديق ﷺ لا اختلاف بينهم في ذلك، وأما عياش بن أبي ربيعة فمات بمكة، وأما الحارث بن هشام، فمات بالشام في طاعون عمواس سنة ١٨هـ.

سبيل الله فيتحقق له الإيثار المحمود[1].

وإذ قد اتضح هذا، فقد علم فساد القياس المذكور لعدم اعتبار أصله، فضلاً عن كونه من باب أولى. ثم قولهم فيما لا ضرر فيه، أو فيه ضرر يسير، من نقل الأعضاء، هذا مجرد افتراض نظري لا حقيقة له في واقع العمل الطبي، وقد تقدمت الإشارة إليه قريباً.

الوجه التاسع: يباح نقل الأعضاء بين الأحياء، لأن مصالحه عظيمة راجحة على مضاره التي إذا قدرت فهي يسيرة منغمرة في المصالح المتنوعة. وبيان ذلك أن مصلحة الحي السليم المنقول منه قد تعارضت مع مصلحة إنقاذ من أصيب في عضو من أعضائه مما أصابه، وتيسير انتفاعه، وانتفاع الأمة به في أوسع نطاق علماً وعملاً في ميدان الحياة. والقاعدة عند تعارض المصالح والمفاسد: تقديم المصالح الراجحة. وبموازنة المصالح نجد أن المصالح التي تعود على المريض، فالأمة جمعاء من نقل العضو، ومن ثم إنقاذ حياته، أرجح على المفاسد التي تعود على المنقول منه، والمتمثلة في المساس بسلامة جسده، لأنها تنجبر بالعلاج والغذاء. وكذلك بموازنة المفاسد، نجد أن استئصال الكُلية، مثلاً، من شخص سليم، ينطوي على قدر من المخاطر عليه، إلا أنها أقل بكثير من المخاطر التي تواجه المريض إن لم تنقل إليه الكلية[2].

قلت: هذا الدليل قائم من أساسه على مقدمتين:

الأولى: التعارض بين الحي السليم، والمريض المصاب في المصالح والمفاسد.

والثانية: أنه عند الموازنة بين المصالح والمفاسد في النقل وعدمه، نجد أن مصالح النقل أرجح، كما أن المفاسد في عدمه، كذلك.

وبتقرير هاتين المقدمتين، تنتج النتيجة المترتبة عليهما، وهي جواز النقل من الحي. وبالتأمل في ذلك يظهر أن المقدمتين باطلتان، ومن ثم تبطل النتيجة المترتبة عليهما ولا بد. وتفصيل ذلك كالآتي:

---

(١) الأوجه: الثاني والثالث والخامس مستخلصة من بحث اللجنة الدائمة. في مجلة البحوث الإسلامية (٢٢/٣٨ ـ ٤٠).

(٢) انظر: الانتفاع بأجزاء الآدمي، عصمت الله عنايت الله ص١٠٤.

أولاً: منع التعارض المزعوم، وسبب المنع هو عدم تعين نقل الكلية السبيل الوحيد لإنقاذ حياة المريض، إذ من الممكن الاستعاضة بعملية الغسيل الكلوي[1]، إلى أن تتيسر كلية من ميت، فلا تتعين مفسدة المساس بسلامة السليم المعصوم، حتى تعارض بمصلحة إنقاذ المريض، بل لا تتعين الكلية أصلاً، فضلاً عن تعينها من شخص سليم معصوم، وهذا ظاهر والحمد لله على توفيقه.

ثانياً: لو أُقر مبدأ التعارض، فالنزاع قائم في نتيجة الموازنة، (فبالنسبة لنقل عضو صحيح من حي، قد يقال إن مصلحة الحي الذي يراد نقل العضو منه أرجح، لأنه متيقن صلاحه والانتفاع به إذا أُبقي في محله بشهادة الواقع، ومشكوك أو مظنون صلاحه، والانتفاع به إذا نقل من إنسان لآخر. وقد يصاب من نقل منه العضو بخطر، لأن نجاح العملية في أخذه من الصحيح، ونجاح غرسه في المصاب موقوف، حسب الأسباب العادية، على مهارة الطبيب في هذا الفن، وملائمة العضو لمن غرس فيه، وخاضع لطول الفترة وقصرها، بين أخذ العضو وغرسه، ولظروف من أجريت فيه العملية الجراحية، وأحواله من حدوث مضاعفات، وعدم حدوثها، إلى غير هذا من الطوارئ التي قد تعرض لمن أخذ منه العضو، أو من غرس فيه. فكان بقاؤه في مكانه أرجح وأرجح، في تحقيق المصلحة والانتفاع به من غرسه في إنسان آخر) انتهى بحروفه، من بحث اللجنة الدائمة[2].

فتبين بهذا أنه عند إجراء الموازنة بين المصالح في نقل العضو وعدمه، نجد أنها أرجح في جانب المنع. وكذلك الأمر في جانب المفاسد، لأن كلًّا من السليم، والمريض المنقول إليه مهدد بأخطار عظيمة من جراء هذا النقل.

---

(١) قال الدكتور البار: ويتعرض المصاب بالفشل الكلوي، لخطر فقد حياته، وهناك إجراءان لإنقاذه: الأول عملية الديلزة (الغسيل الكلوي)، وهي عملية مرهقة للمريض، لكنه يمكن أن يستمر في استخدامها، سنين طويلة تبلغ عشرات السنين، ويتمكن خلالها من حياة معقولة، على ما فيها من منغصات كثيرة. وذكر الطريقة الثانية، وهي غرس الكلية. انظر: مجلة المجمع الفقهي، العدد الرابع ص٤٣٧.

(٢) انظر: مجلة البحوث الإسلامية (٢٢/ ٤٠، ٤١).

فالسليم قد يصاب بضرر عاجل بسبب إجراء العملية، إن لم يذهب ضحية خطأ من قبل المخدرين أو الجراح. وفيه حالات ثابتة، دخل صاحبها غرفة العملية، يمشي برجليه، فخرج منها محمولاً إلى المقابر، كما أنه عرضة للإصابة بقصور كلوي فيما بعد، بسبب البقاء بكلية واحدة. هذا في جانب السليم. وأما المريض، فهو يشارك السليم في هذا، ويزيد عليه: أنه عرضة للإصابة بمخاطر تختلف قلة وكثرة، حسب مهارة الجرّاح، مع ظروف أخرى، كما ثبت هذا لدى الأطباء، ومن هذه المخاطر ما يلي:

١ ـ قد تصاب بعض الكلى، بعد غرسها، بما يعرف بنخر الأنابيب الكلوية الحاد، فلا تمتص البول، مما يؤدي إلى زيادته بكميات كبيرة.

٢ ـ قد لا تفرز الكلية البول بعد العملية، مما يؤدي إلى ازدياد نسبة البوتاسيوم في الدم.

٣ ـ قد يحدث ضيق في الشريان الكلوي، فيؤدي إلى ارتفاع ضغط الدم، وانخفاض العمل الوظيفي للكلية، فتبدأ المواد السامة ترتفع في الدم. مما يتطلب المعالجة الفورية.

٤ ـ قد تصاب الأوعية الدموية أثناء العملية، مما يسبب نقص التروية الدموية في الحالب، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى نخر الحالب، وتكوُّن ناسور، أو على الأقل، ضيق في مجرى الحالب. **قلت**: وهذا يؤيد ما أشرت إليه احتمالاً، فيما سبق قريباً.

وهناك إصابات أخرى بسبب الرفض. والرفض ثلاثة أنواع:

أ ـ رفض فوق الحاد، وينتهي عادة بإزالة الكلية المرفوضة، إذ لا يستجيب لأي علاج، وقد أصبح هذا النوع نادراً، بسبب الفحوصات اللازمة.

ب ـ رفض حاد، ويستجيب للعلاج بدرجات متفاوتة، ولكن ذلك يعرض المريض لأخطار الدواء المستخدم لخفض المناعة.

ج ـ الرفض المزمن، وعلاجه صعب، إذ لا يستجيب للعقاقير الخافضة للمناعة في معظم الأحوال، وينتهي غالباً بفشل الكلية المغروسة، ووجوب نزعها، والعودة إلى العلاج بالغسيل الكلوي.

وفي كل هذه الحالات، تستخدم العقاقير الخافضة للمناعة، في محاولة

لتدارك الأمر، وقد تفشل كما تقدم، وقد تنجح في مقاومة المناعة لبقاء الكلية، وفي حالة النجاح أيضاً يبقى المريض عرضة لعدد من الإصابات، منها: تسمم الكلى، وكثافة في شعر الجسد، وتسمم الكبد، وارتفاع ضغط الدم، وفقدان الشهية والقيء والغثيان، واحتباس السوائل في الجسم، وزيادة في مستوى البوتاسيوم في الجسم، وحامض البوليك في الدم، وانخفاض مستوى الماغنيسيوم فيه. وهذه كلها شائعة مع عقار السيكلوسبرين. وهناك إصابات أخرى أقل شيوعاً منها، مثل حدوث التهابات في المعدة والأمعاء، وقرحة في الاثني عشر، وحدوث حب الشباب، وتلون الجلد، وصداع وآلام في العضلات، وحدوث فقر في الدم، وحدوث نوبات شديدة من تشوش الذهن قد تصل إلى الهذيان والإغماء، وحدوث أورام خبيثة (سرطان)، ونقصان في الوزن، والتأثير على نقي العظام، حيث تصنع خلايا الدم المختلفة، مما يؤدي إلى انخفاض شديد في خلايا الدم البيضاء والصفائح، فيؤدي هذا إلى حدوث الغزو الميكروبي بشكل مرعب، والارتفاع في سكر الدم، وقد يصاب المريض بمرض السكر، وتكسُّر العظام بسبب ضعفها. هذا وتعتبر أهم مخاطر عقاقير خفض المناعة حدوث الإنتان، وبعض الأورام الخبيثة، لأن الخلايا المناعية الخاصة بقتل الخلايا الخبيثة تقل في الجسم، وهي خلايا تجول في الجسم، وظيفتها الحراسة، وعند وجود تحول سرطاني تقوم بمهاجمته قبل أن يستشري. أما الإنتانات، فلأن هناك ميكروبات، وفطريات تسمى (الانتهازية)، وهي تتعايش مع الجسم فلا تضره، طالما كان جهاز المناعة سليماً، وبمجرد خفض المناعة، تقوم بالاعتداء على الجسم[1].

إذا تبين هذا علم أن نقل الأعضاء، وخصوصاً الكلية، محفوف بمخاطر جمة[2]، وليس في نقلها إنقاذ بيقين، فالمصلحة هنا غير متحققة، بل مظنونة،

---

(١) من كتاب الفشل الكلوي، للدكتور البار ص٢٠٧ ـ ٢٤١، باختصار شديد.

(٢) بلغت نسبة نجاح غرس الكلية، من قريب حي ٩٠ ـ ٩٥ بالمئة، وتبقى تعمل بكفاءة لمدة عام. أما من الميت فلا تزيد عن ٨٠ ـ ٨٥ في السنة الأولى. ثم هناك نسبة فشل في حدود ٣ ـ ٥ بالمئة سنوياً. وذلك يعني أن المريض الذي غُرِستْ له كلية بنجاح تام، معرض لفقدانَ هذه الكلية، بنسبة محدودة، مع مرور كل عام. الفشل الكلوي ص١٢٧.

فكيف يقال إنها أكبر من مصلحة سلامة الحي السليم المتحققة؟ هذا لا يصح، بل إن مصلحة الحي السليم، هي الراجحة. وعليه يبنى الحكم بالمنع، والله أعلم.

الوجه العاشر: أن من تلف منه عضو، كالكلية مثلاً، قد وقع عليه ضرر عظيم، والضرر يزال شرعاً، وفي إباحة نقل الأعضاء رفع لهذا الضرر.

وأجيب: أن الضرر الذي يزال، هو ما كان من تسبب الإنسان، أما ذهاب عضو من شخص خلقة، أو بسبب مرض، لا تسبب فيه من شخص آخر، كيف يحمل شخص آخر تبعته، وضمانه، لمدلول هذه القاعدة؟ ولو تسبب إنسان في إتلاف عضو من آخر، فالحكم أن يقتص منه، إن أمكن القصاص شرعاً، أو يقوّم بعوض مالي، حسب الحال. وهذا كله إن لم يعف المجني عليه. ولو جاز أن يعوض عضو بعضو، كعين بعين، وكلية تؤخذ من المعتدي، وتغرس في المعتدى عليه، لما أغفل الشارع ذلك، وقد قال الله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤]. ولا شك أن تبرع المعتدي بعينه لمن أتلف عينه أقرب إلى المعقول، فلما لم يأذن به الشارع المتولي لما يصلح العباد، علم أنه لا إباحة في هذا الباب(١).

قلت: لكن قد يقال لم نحمله تبعته، وإنما أجزنا له تعويضه، ولم نلزمه به. أما الاحتجاج بعدم شرعية غرس عضو الجاني في المجني عليه، فقد يقال غرس عضو الجاني في المجني عليه ليس في مقدور الناس، حتى بعد تقدُّم علم الجراحة، لأنه إن أمكن في حال، لم يمكن في أحوال أخر، لأسباب عديدة تمنع غرس الأعضاء، أو تجعله عسيراً، أو غير مجد، أو لما يمكن أن يكون عليه عضو الجاني من عدم النفع وغير ذلك. فعدم أمر الشارع بغرس الأعضاء لا يتعين أن يكون لعدم جوازه شرعاً، بل لأسباب عديدة أخرى كما أشرت إليه، بل قد يقال إن في شرعية القصاص إشارة إلى جواز غرس العضو المبان قصاصاً، في المجني عليه، أو غيره ممن يحتاجه، لأنه عضو قطع وبان من

---

(١) انظر: حكم نقل الأعضاء، للدكتور عقيل العقيلي ص٩٢.

صاحبه، ومصيره الدفن، والتلف، فما الذي يمنع أن ينتفع به مريض مكروب؟.

وفيه جواب آخر، هو: أن يقال الضرر يزال، ولكن لا يزال بضرر مثله، أو أشد منه، وهذا قد يتحقق في حال النقل من الميت، أما في حال النقل من الحي، فكيف يزال ضرر المريض بإضرار غيره؟ فقاعدة رفع الضرر، لا تدل على نقل الأعضاء، بل سيأتي أنها من ضمن أدلة من يرى المنع، خاصة في نقل العضو من الحي.

هذا آخر ما أردت ذكره من أدلة من يرى جواز نقل العضو مطلقاً، وهي جميعها لا تدل على نقل العضو من الحي، وإن وجدت فيها دلالة فهي معارضة بما هو أقوى منها، كما سيأتي إن شاء الله، وفي بعضها دلالة على نقل العضو من الميت، كما أشرت إليه في مكانه، والله تعالى أعلم.

ثانياً: أدلة من يرى المنع مطلقاً، من الحي والميت:

استدلوا من الكتاب العزيز، بأدلة منها:

أ ـ قول الحق سبحانه: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

وجه الدلالة أن تبرع الشخص بجزء من جسده، سعي لإهلاك نفسه في سبيل إحياء غيره، فلا يجوز للآية الكريمة.

ب ـ وقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ﴿٣٠﴾﴾ [النساء: ٢٩، ٣٠].

وجه الدلالة أن الآية الكريمة دلت على تحريم قتل النفس مطلقاً، نفس الإنسان أو نفس غيره بغير حق، ويدخل في ذلك التسبب في القتل. وهذا معلوم بأدلة كثيرة. قال القرطبي: أجمع أهل التأويل على أن المراد بهذه الآية: النهي أن يقتل بعض الناس بعضاً. ثم لفظها يتناول أن يقتل الرجل نفسه، بقصد منه للقتل، في الحرص على الدنيا وطلب المال؛ بأن يحمل نفسه على الغرر المؤدي إلى التلف. ويحتمل أن يقال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ في حال

ضجر أو غضب، فهذا كله يتناوله النهي[1]. والتبرع بالأعضاء سبب لقتل النفس فيدخل في عموم الآية[2].

قلت: في هذه الآيات الكريمة دلالة على منع النقل من الحي، ولا تدل على منع ذلك من الميت. إلا أن يستدل له بعموم قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ الآية من [الإسراء: ٧٠]، فيستدل بالتكريم العام على منع التصرف في الآدمي حياً أو ميتاً، بل مسلماً أو كافراً، لكن في هذا نزاع، سيأتي إن شاء الله. أو يقال: دلالة الآية من جهة أن القول بجواز النقل، قد يؤدي إلى حصول التشوف إلى موت الآخرين، للحصول على أعضائهم، وربما أدى هذا إلى استعجال موتهم، والتسبب فيه، فتشمله الآية من هذه الجهة، أو يقال: قد تكون الخطورة في غرس العضو للمريض، أكبر من تركه على حالته، فيكون الغرس داخلاً في القتل من هذه الجهة، فتشمله الآية لذلك. وفيه بعد.

واستدلوا من السنة بأدلة منها:

١ ـ حديث جابر ﷺ وعن أبيه، وفيه: فلما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة هاجر إليه الطفيل بن عمرو[3]، وهاجر معه رجل من قومه فاجتووا[4] المدينة، فمرض فجزع، فأخذ مشاقص له فقطع بها براجمه، فشَخَبت[5] يداه حتى مات، فرآه الطفيل بن عمرو في منامه، فرآه وهيئته حسنة، ورآه مغطياً يديه، فقال: ما

---

(١) الجامع لأحكام القرآن (٥/ ١٥٦).

(٢) انظر: أحكام الجراحة الطبية ص٣٥٧، ٣٥٨.

(٣) الطفيل بن عمرو بن طريف بن العاص بن ثعلبة الدوسي، أسلم بمكة ورجع إلى بلاد دوس، ثم هاجر وقدم على رسول الله ﷺ وهو بخيبر ومعه من تبعه من قومه، قتل باليمامة. الاستيعاب (٢/ ٧٥٧)، صفة الصفوة (١/ ٦٠٠).

(٤) اجتووا: بضم الواو، والواو الثانية ضمير جمع يعود على الطفيل والرجل المذكور معه، أي كرهوا المقام بها لضجر ونوع من سقم. قال أبو عبيد والجوهري وغيرهما: اجتويت البلد إذا كرهت المقام فيه وإن كنت في نعمة. قال الخطابي: أصله من الجوى داء يصيب الجوف. ذكره النووي. انظر: الصحاح (٦/ ٢٣٠٦)، وشرح مسلم للنووي (٢/ ١٣١)، والمعلم للمازري (١/ ٢٠٥).

(٥) بفتح الشين والخاء، أي سال دمهما وقيل سال بقوة، كما في شرح مسلم للنووي (٢/ ١٣١). وقال في الصحاح (١/ ١٥٢): وقولهم عروقه تشخب دماً، أي تنفجر.

صنع بك ربك؟ فقال: غفر لي بهجرتي مع نبيه ﷺ، فقال: ما لي أراك مغطياً يديك؟ قال: قيل لي لن نصلح منك ما أفسدت. فقصها الطفيل على رسول الله ﷺ، فقال عليه الصلاة والسلام: «اللهم وليديه فاغفر»، أخرجه مسلم[1].

وجه الدلالة من الحديث:

أفاد الحديث: أنَّ مَنْ تصرف في عضو منه بتبرع أو غيره، فإنه يبعث يوم القيامة ناقصاً منه ذلك العضو، عقوبة له، لأن قوله: «لن نصلح منك ما أفسدت»، لا يتعلق بقتل النفس، وإنما يتعلق بجرح براجمه وتقطيعها[2].

قلت: وفي هذا الاستدلال نظر، من أوجه أربعة:

أولها: أن التصرف المذكور في الحديث تصرف على وجه التضجر والجزع، لا على وجه التبرع، فلا يتم المقصود منه.

والثاني: أن هذا الرجل صاحب القصة، مات بسبب سراية جرحه، فهو قاتل لنفسه، ولهذا أورد مسلم حديثه في كتاب الإيمان، وترجم له النووي: باب الدليل على أن قاتل نفسه لا يكفر. ومن هذا الوجه فالحديث دليل على منع نقل العضو الذي يخشى من نقله الهلاك، وأن من تبرع بعضو فسرى أثره إلى نفسه، فمات فهو قاتل لنفسه. لكن ذاك الرجل، قد غفر الله له بسبب هجرته ذنب القتل، ولم يغفر له قطع يديه، ولهذا قال النبي ﷺ: «اللهم وليديه فاغفر»، ومع هذا فإن الحديث لا يدل على أن من قطع عضواً منه، فإن الله لا يغفر له ذلك، بل هو تحت مشيئة الله، إن شاء غفر له، وإن شاء عذبه، كما هي قاعدة أهل السنة والجماعة في هذا، لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾﴾ [النساء: ٤٨]. فقولهم أفاد الحديث أن من تصرف في عضو... فإنه يبعث يوم

---

(١) صحيح مسلم (١٠٩/١). كتاب الإيمان، باب الدليل على أن قاتل نفسه لا يكفر، حديث (١٨٤).

(٢) الجراحة الطبية ص٣٦٠. وأحال إلى السقاف في الامتناع والاستقصاء ص٢٠، ود. السكري في نقل وزراعة الأعضاء الآدمية، ص١١١.

القيامة ناقصاً غير صحيح، بل قد يكون كذلك، وقد يغفر الله له. نعم أفاد الحديث حرمة ذلك الفعل.

الوجه الثالث: لو صلح ذلك دليلاً على منع النقل إلى الغير مطلقاً؛ لصلح دليلاً أيضاً لمنع نقله إلى الشخص نفسه، لأنه نقص للعضو من موضعه. والمستدل لا يقول بهذا.

الوجه الرابع: أن الرجل صاحب القصة قد فعل ما فعله جزعاً، وإفساداً محضاً، فكيف يستدل بما ترتب على فعله على فعل من أخذ عضواً من بدنه، معتقداً أنه جائز، بل قربة يتقرب بها إلى الله، لما يراه من مصلحة راجحة؟ هذا لا يستقيم.

وخلاصة الأمر: أن الحديث دليل على منع النقل من الحي، فيما لو كان يخشى منه السراية والهلاك، في غيره من الأدلة. ولا دلالة فيه على منع ما دون ذلك. كما لا دلالة فيه على منع النقل من الميت.

٢ ـ حديث أسماء بنت أبي بكر ﵄ قالت: جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إن لي ابنة عُرِيِّساً[(١)] أصابتها حَصبة[(٢)]، فتمرّق[(٣)] شعرها، أفأصله؟ فقال رسول الله ﷺ: «لعن الله الواصلة والمستوصلة»، أخرجه مسلم[(٤)].

---

(١) عُرَيِّس بضم العين وفتح الراء والياء المشددة المكسورة، تصغير عروس، والعروس يقع على المرأة والرجل عند الدخول بها. قاله النووي في شرح مسلم (١٤/ ١٠٣). **قلت**: ولو كانت العبارة: على الرجل والمرأة عند الدخول بها كان أقوم. وفي الصحاح (٣/ ٩٤٧): العروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة ما داما في إعراسهما، يقال: رجل عروس من رجال عُرُس، وامرأة عروس من نساء عرائس، اهـ.

(٢) ضبطها النووي في شرح مسلم (١٤/ ١٠٣)، بفتح الحاء وإسكان الصاد، ويقال بفتح الصاد وكسرها ثلاث لغات حكاهن جماعة والإسكان أشهر، وهي بَثْر تخرج في الجلد. وفي الموسوعة الطبية (٥/ ٧٣٤)، مرض فيروسي شديد العدوى.

(٣) تمرق، بالراء المشددة والقاف: أي تساقط، وفي رواية تمرط بالطاء. قال النووي: ولم يذكر القاضي في الشرح إلا الراء المهملة كما ذكرنا، وحكاه في المشارق عن جمهور الرواة، ثم حكى عن جماعة من رواة مسلم أنه بالزاي المعجمة. قال: وهذا وإن كان قريباً من معنى الأول لكنه لا يستعمل في الشعر في حال المرض. شرح مسلم (١٤/ ١٠٣).

(٤) صحيح مسلم (٣/ ١٦٧٦). كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، حديث (٢١٢٢).

وجه الدلالة من الحديث:

قالوا: دلَّ الحديث على حرمة انتفاع المرأة بشعر غيرها، وهو جزء من ذلك الغير، فيعتبر هذا أصلاً في المنع من الانتفاع بأجزاء الآدمي، ولو كان ذلك الانتفاع غير ضار بالمأخوذ منه.

قلت: ويمكن مناقشة هذا الدليل من أوجه:

الوجه الأول: أن الحديث أصل في حرمة الوصل، ولهذا أورده مسلم في كتاب الزينة، وأردفه بحديث عبد الله بن مسعود ﷺ المشهور: «لعن الله الواشمات والمستوشمات... المغيرات خلق الله» الحديث[1]. وترجم له النووي: باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، وقال في الشرح: هذه الأحاديث صريحة في تحريم الوصل ولعن الواصلة والمستوصلة مطلقاً، وهذا هو الظاهر المختار، اهـ[2]. أما دلالته على تحريم الانتفاع بأجزاء الآدمي، فلم تظهر لي. ويلزم من منع نقل العضو لدلالة هذا الحديث أن يمنع نقل الدم أيضاً.

والثاني: إن وصل الشعر لا ضرورة فيه، ولا حاجة ملحة، بل هو من الأمور التحسينية بخلاف نقل الأعضاء؛ فهو ضروري في كثير من صوره فكيف يكون أصلاً له؟ ثم هو ينطوي على غرر وخداع وهذا من أقوى أسباب تحريمه، بخلاف نقل الأعضاء.

والثالث: ثبت في السنة أن النبي ﷺ أعطى شعره الحلاق وغيره لأجل البركة، وهذا انتفاع ببعض أجزاء الآدمي، وهو الشعر المستدل به في الحديث، وهذا يعكر على استدلالهم جداً.

وعلى هذا، فالحديث، فيما يظهر لي، لا دلالة فيه على مسألة النقل. والله أعلم.

٣ ـ ما صح أن النبي ﷺ كان إذا أمَّر أميراً على جيش، أو سرية، أوصاه

---

(١) صحيح مسلم (٣/١٦٧٨)، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، حديث (٢١٢٥).

(٢) شرح مسلم (١٤/١٠٣).

في خاصته بتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال: «اغزوا باسم الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا...» الحديث أخرجه مسلم(١).

وجه الدلالة من الحديث:

قالوا: دل الحديث على حرمة التمثيل، وأن ذلك لا يختص تحريمه بالحيوان، وبتغيير خلقة الإنسان، على وجه العبث والانتقام، بل هو شامل لقطع أي جزء، أو عضو، من الآدمي أو الحيوان، أو جرحه، حياً أو ميتاً، لغير مرض.

قلت: الاستدلال بهذا الحديث ضعيف، وهذا بيان ضعفه:

أولاً: لا يتم الاستدلال بالحديث إلا بعد التسليم بمقدمتين: إحداهما: أن نقل العضو تمثيل. **والثانية**: أن كل تمثيل ممنوع.

والمخالف ينازع فيهما، والذي يظهر أن النقل نوع من التمثيل، لكن يبقى النظر في أنه هل كل تمثيل حرام؟ والذي يظهر لا، بل المحرم؛ ما كان على وجه العبث، والانتقام، والتشفي. يؤيده أن هذه الوصية خوطب بها المجاهدون في المقام الأول، لأن من شأن الغازي والمقاتل إذا ظفر بعدوه أن يمثل به انتقاماً أو عبثاً. ويؤكد هذا:

ثانياً: وهو أن التمثيل على وجه العقوبة جائز، كما في حد الحرابة، أو لغرض شرعي كما في جرح الحيوان إشعاراً للهدي، وتمييزاً لماشية الصدقة، ونحو هذا. وهذا من غير مرض.

ثالثاً: هذا المستدل يجيز النقل الذاتي، وقطع العضو للأكلة، ولم يعتبر ذلك مثلة، فكيف اعتبر هذا مثلة، وهما من باب واحد؟.

٤ ـ حديث عائشة رضي الله عنها، وعن أبيها، مرفوعاً: «كسر عظم الميت ككسر عظم الحي»(٢).

---

(١) صحيح مسلم (١٣٢٦/٣)، كتاب الجهاد والسير، باب ٢، حديث (١٧٣١). من حديث بريدة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٥٨/٦، ١٠٠، ١٠٥، ١٦٩، ٢٠٠، ٢٦٤) من حديث=

وجه الدلالة من الحديث:

قالوا: أفاد الحديث: أن الحي يحرم كسر عظمه، أو قطع جزء منه، وكذا الميت لأي سبب، إلا الحي لسبب أذن الشارع فيه.

قلت: غاية ما أفاده الحديث تأكيد حرمة الحي، وهي معلومة بأدلة كثيرة. كما أفاد أن للميت حرمة، كحرمة الحي في الجملة، ولا يلزم من ذلك المساواة في جميع أوجه الحرمة، بل الحي أولى من الميت في أمور كثيرة. لكن هل نقل العضو يتنافى مع هذه الحرمة؟ وإن قيل نعم، فهل ما فيه من مصلحة تربو على مفسدة انتهاك الحرمة؟ لم يدل على ذلك الحديث. لكن لو اتضح رجحان المصالح على المفاسد في صورة من صور النقل، كان ذلك مما أذن فيه الشرع، وشمله الاستثناء المذكور في الدليل، ومن ثم قُلْتُ دلالته على الدعوى ضعيفة.

٥ ـ قول النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»(١).

= عائشة رضي الله عنها مرفوعاً بلفظ: «إن كسر عظم المؤمن ميتاً مثل كسره حياً»، وفيما عدا الموضعين الأول والأخير الميت مطلقاً دون تقييده بالإيمان. وأخرجه مالك في الموطأ ص١١٧، كتاب الجنائز، باب في الاختفاء، حديث (٥٦٣). بلاغاً عن عائشة رضي الله عنها موقوفاً عليها بلفظ: (كسر عظم المسلم ميتاً ككسره وهو حي) تعني في الإثم. وأخرجه أبو داود (٣/٥٤٣)، كتاب الجنائز، باب في الحفار يجد العظم هل يتنكب ذلك المكان؟ ح: ٣٢٠٧. وأخرجه ابن ماجه (١/٥١٦)، كتاب الجنائز، باب في النهي عن كسر عظام الميت، حديث (١٦١٦، ١٦١٧)، وفي إسناد الأخير عبد الله بن زياد مجهول ولعله ابن سمعان المدني أحد المتروكين، قاله في الزوائد. وقال النووي في المجموع (٥/ ٣٠٠) عن إسناد أبي داود: إنه صحيح إلا رجلاً واحداً وهو سعد ابن سعيد الأنصاري أخو يحيى بن سعيد الأنصاري، فضعفه أحمد بن حنبل ووثقه الأكثرون، وروى له مسلم في صحيحه وهو كاف في الاحتجاج به. وقال ابن القطان في المرقاة (٢/ ٣٨٠): سنده حسن. وقال الألباني في أحكام الجنائز ص٢٣٣: وبعض طرقه صحيح على شرط مسلم.

(١) أخرجه أحمد في المسند (٥/٣٢٦، ٣٢٧)، من حديث عبادة بن الصامت، و(١/ ٣١٣) من حديث ابن عباس. وأخرجه مالك في موطئه ص٤٠٩، باب القضاء في المرافق، حديث ١٤٢٦. من حديث عمرو بن يحيى المازني عن أبيه مرسلاً. وأخرجه الحاكم (٢/٥٧، ٥٨) من حديث أبي سعيد الخدري، وقال: صحيح على شرط=

وجه الدلالة من الحديث:

هذا الحديث قاعدة عظيمة في تحريم الضرر باتفاق أهل العلم. ونقل العضو ضرر بين بالمنقول منه حالاً ومآلاً، والضرر محرم في الإسلام، والضرر لا يزال بالضرر.

قلت: دل الحديث دلالة واضحة على تحريم الضرر والضرار، وهل هما شيئان أم شيء واحد؟ قال ابن رجب: المشهور أن بينهما فرقاً، ثم قيل الضرر هو الاسم، والضرار الفعل، فالمعنى أن الضرر نفسه منتف في الشرع، وإدخال الضرر بغير حق كذلك. وقيل الضرر أن يدخل على غيره ضرراً بما ينتفع هو به، والضرار أن يدخل على غيره ضرراً بما لا منفعة له به، كمن منع ما لا يضره، ويتضرر به الممنوع. ورجح هذا القول طائفة منهم ابن عبد البر وابن الصلاح[(١)(٢)]، اهـ.

فنقل العضو، على هذا التفسير، ضرار، لأن فيه إدخال ضرر على معصوم لنفع غيره، وهذا في جانب الحي ظاهر جداً، وهو دليل قوي في المسألة، ولا اعتراض عليه في نظري. لكن أجاب عنه بعضهم بما حاصله: أن الضرر الحاصل للمنقول منه إما جزئي وإما كلي، والأول متحقق حالاً، لكن

= مسلم، ووافقه الذهبي. وأخرجه ابن ماجه (٢/ ٧٨٤)، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، حديث (٢٣٤١)، من حديث ابن عباس. والحديث قال النووي: حديث حسن وله طرق يَقْوَىٰ بعضها ببعض. وقال ابن رجب: وهو كما قال، وأضاف: وقد استدل الإمام أحمد بهذا الحديث، وقال أبو عمرو بن الصلاح: هذا الحديث أسنده الدارقطني من وجوه، ومجموعها يقوي الحديث ويحسنه، وقد تقبله جماهير أهل العلم واحتجوا به. انظر: جامع العلوم والحكم (٢/٢٠٧، ٢١٠، ٢١١)، وقد أفاض في تخريجه. وأشار إلى صحته أحمد شاكر في تخريج المسند (٤/ ٣١٠)، حديث (٢٨٦٧). وقال الألباني: حديث صحيح، وأطال البحث فيه في السلسلة الصحيحة (١/ ٤٤٣ ـ ٤٤٨)، حديث (٢٥٠)، وفي إرواء الغليل حديث (٨٩٦).

(١) تقي الدين أبو عمرو عثمان بن صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الكردي الشهروزي الموصلي الشافعي، صاحب علوم الحديث. ولد سنة ٥٧٧هـ، وتوفي سنة ٦٤٣هـ. انظر: طبقات ابن السبكي (٨/ ٣٢٦)، وسير أعلام النبلاء (٢٣/ ١٤٠).

(٢) جامع العلوم والحكم (٢/ ٢١٢).

احتمل لمكان المصلحة، وهي إنقاذ حياة مسلم آخر. **قلت**: تقدم الجواب على الاحتجاج بالمصلحة. والثاني محتمل حيث يمكن إصابة الكلية الأخرى مثلاً، ولكن هذا الاحتمال موجود لدى جميع البشر فلا يبنى عليه حكم.

قلت: لكن أخذ كليته الأخرى زاد من هذا الاحتمال، لأن إصابة من لديه كلية واحدة بالفشل الكلوي أقرب من إصابة من لديه كليتان، حسب الأسباب العادية.

والواقع أن هذا الدليل قوي جداً لمنع النقل من الأحياء. ذلك أن قاعدة: لا ضرر ولا ضرار، قاعدة نصية، فهي حجة شرعية ثابتة، ومن فروعها أن الضرر لا يزال بمثله أو بأكبر منه، وعند النظر في نقل كلية الحي مثلاً، لإزالة الضرر الواقع على غيره، قد يبدو من أول وهلة، أن هذا من باب إزالة الضرر المأمور به شرعاً، بضرر أقل منه، وجه ذلك أن المريض يواجه الموت، وهذا ضرر عظيم بلا شك، كما أن السليم عرضة للضرر، بنقل إحدى كليتيه، لكنه ضرر أصغر، في مقابل ذلك الضرر الأكبر. وهذا وجيه جداً، ولعله أقوى ما يتمسك به المجيزون. ولكن عند التأمل يعكر عليه أن السليم قد يواجه الموت أيضاً، إما حالاً، أو بعد الحال، بسبب سراية أخذ عضوه. وهذا من الغرر الذي تقدمت الإشارة إليه في كلام القرطبي المتقدم، في تفسير آية النساء. والغرر ما تردد بين السلامة والعطب، وهذا متحقق في نقل العضو من الحي، إذ المتبرع لا يزال في مرحلة التردد بين العطب والسلامة، مهما تقدم فن الجراحة، فيكون هذا الفعل ممنوعاً، وفاعله آثماً، وإن مات بسبب سراية ذلك، كان قاتلاً لنفسه[1]. وفي هذه الحال يكون الضرر الأكبر، هو النقل لسببين:

أحدهما: أن المريض، لو مات بمرضه ما كان في ذلك إدانة لأحد، بخلاف المنقول منه، لو مات بسبب النقل، لزم من ذلك الإدانة الجنائية، وربما الفتنة أيضاً.

السبب الثاني: أننا نكون حينئذ، سعينا في إزالة ضرر بضرر مثله، أو فوقه، وهذا ممنوع أيضاً.

---

(١) انظر: بحث الدكتور حسن الشاذلي في مجلة المجمع، العدد الرابع، ص٣٥٢.

أما في حق الميت، فقد ينازع فيه، وللنزاع وجه قوي.

الأدلة من قواعد الشرع العامة:

خلق الله سبحانه الإنسان، وأمره أن يتصرف في بدنه وأعضائه بما يعود عليه بالنفع العاجل والآجل، وحرم عليه الإضرار بها، أو الاعتداء عليها، فهذه النفس غير مملوكة لصاحبها ولكنها ملك لله ﷻ، (وقد ثبت بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة وإجماع الأمة أنّ جميع بني آدم ملك لله حقيقة، وهو سبحانه أوجب عليهم المحافظة على أنفسهم وأعضائهم، وحرّم عليهم الإضرار بها. إذا ثبت هذا ـ اعتبر أصلاً لا يجوز العدول عنه إلا بدليل شرعي يقتضي الاستثناء منه والخروج عنه، ولم يثبت نص شرعي؛ قولاً، أو فعلاً، أو تقريراً، يبيح نقل عين، أو قرنيتها، أو عضو آخر، من إنسان إلى غيره، أو يعطي الحق لإنسان، أن يسمح بنقل ذلك منه، إلى أخيه المسلم، في حالة اختيار أو اضطرار، وغاية ما يرجع إليه الباحث، في معرفة الحكم في ذلك، مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية، والقياس على النظائر)[1].

ومن أبرز القواعد الكلية في هذا قاعدة المصلحة، ومن المعلوم لدى أهل العلم جميعاً، أن هذه الشريعة الغراء جاءت لمصالح العباد، في دنياهم وآخرتهم، ودفع ما يضاد ذلك عنهم، ومن ثم قالوا: إن الشريعة جاءت بجلب المصالح أو تكميلها، ودفع المفاسد أو تقليلها. إلا أن المصالح قد تتزاحم فيما بينها، بحيث لا يمكن تحصيل بعضها، إلا بتفويت آخر، كما أن المفاسد قد تتعارض، فلا يمكن دفع بعضها، إلا بارتكاب بعضها الآخر، كما أن المصالح قد تتصادم مع المفاسد، حتى يحتار المكلف، هل يدرأ المفسدة، أو يكسب المصلحة؟ وفي كل ذلك؛ فإن قانون الشرع ونظامه؛ أن يقدم أقوى المصلحتين، ويفوت أدناهما، ويرتكب أدنى المفسدتين، لدفع أعلاهما، ويلغي المفسدة في جانب المصلحة الراجحة، ويقدم دفع المفسدة الراجحة، على المصلحة المرجوحة. ومسألة نقل الأعضاء داخلة في هذه القاعدة، على رأي بعض الباحثين، على كل حال، إذ مصلحة كل من الحي السليم، والميت،

---

(١) من بحث اللجنة الدائمة. انظر: مجلة البحوث الإسلامية (٢٢/ ٢٠، ٢١).

مسلماً كان، كل منهما، أو ذمياً، قد تعارضت مع مصلحة إنقاذ من أصيب في عضو من أعضائه، مما أصابه، وتيسير انتفاعه، وانتفاع الأمة به، في نطاق أوسع علماً وعملاً، في ميدان الحياة. وعند الموازنة، بين الحي السليم، والمريض، يظهر أن المصلحة الراجحة هنا، في جانب عدم النقل، لأن العضو متيقن صلاحه، والانتفاع به إذا أبقي في صاحبه السليم، ومشكوك، أو مظنون، صلاحه، والانتفاع به، إذا نقل(١).

وعلى هذا الرأي يكون في القاعدة دليل على منع نقل الأعضاء من الحي. ويرى بعض الباحثين أن مسألة نقل الأعضاء لا تدخل في هذا أصلاً، ويقول: إن تحقيق قاعدة أعلى المصلحتين، وارتكاب أخف الضررين، يصلح عندما تتعارض أمور متفاضلة لا يمكن خلاص أحدهما إلا بإهدار الآخر، مما للاجتهاد فيه مدخل، كما لو اضطر إنسان لمال آخر، لإنقاذ نفسه، فحينئذ تتعارض النصوص الآمرة بالمحافظة على النفس، والنصوص المحرمة لمال الغير فيرتكب الأخف، وهو مال الغير مع الضمان، لتحقيق مصلحة نجاة المسلم، التي هي أعلى من خطر مال الغير.. أما الاضطرار لعضو إنسان حي، فليس فيه مجال للموازنة، لأن عضو الحي السليم معصوم شرعاً، حتى من صاحبه، فهو في مأمنه الشرعي، لا يحل إلا بإحلال من منحه الحرمة، وهو خالقه سبحانه، والعضو التالف سببه غيبي أو معلوم، هو في حماه، فلا تعارض بين عضو في إنسان، وعضو في آخر، حتى نحاول التوفيق والجمع(٢).

قلت: وهذا الرأي عندي سديد، لكن في تعليل المنع بهذا نظر، إذ هناك فرق، بين تعارض النصوص، وبين تعارض المصالح، مما لا نص فيه، كما أن كون العضو معصوماً شرعاً، لا يمنع حصول الموازنة، كما لم يمنعها مع المال المعصوم شرعاً. وقد تقدم بيان وجه منع المعارضة فأغنى عن إعادته.

(١) تقدم هذا عن اللجنة الدائمة ص٣٨٢.

(٢) انظر: نقل الأعضاء للدكتور عقيل العقيلي ص٩٠.

الأدلة العقلية:

استدل من يرى منع نقل الأعضاء، من العقل بوجوه، أهمها سبع هي:

الوجه الأول: إن نقل العضو من الحي، فيه إيلام وتعذيب له لمصلحة غيره، فلا يحل.

وأجيب عنه من وجهين، أحدهما: أن التخدير يحد من هذا الألم، ويجعله في حدود المحتمل، خاصة وهو في مقابل مصلحة يحققها لأخيه. والثاني: أن هذا الإيلام غير مقصود لذاته، حتى يكون حراماً، وإنما حدث في سبيل نفع الغير، فهو كقطع العضو إبقاء على صاحبه.

قلت: الصحيح دلالة التعذيب والإيلام على المنع، وما أجيب به عن هذا ضعيف من أوجه:

أحدها: كون التخدير يحد من ذلك الألم لا يغني شيئاً، لأنه يحد منه مؤقتاً، لفترة قصيرة من الوقت، تمكن الجراح من أخذ ما يريد، ثم يزول أثر المخدر، فيبقى الجسم معذباً متألماً.

والثاني: إن التخدير وإن كان يحد من الألم لوقت يسير، إلا أنه مع ذلك هو في نفسه ضرر جديد يدخل على الجسم.

والثالث: كون الإيلام غير مقصود لذاته لا عبرة به، بل يكفي في التعليل، وجود الألم والعذاب، دون نظر إلى القصد، إلا أن يقال ينظر إلى المصلحة، وقد تقدم الجواب على هذا.

والرابع: قياس هذا على قطع العضو إبقاءً لصاحبه باطل بلا شك، لأن قطع العضو في الأصل، وحصول الألم، إنما احتمل لأجل مصلحة عظيمة، تربو على ما في ذلك من مفسدة، وهي بقاء نفس المريض ذاته، وهذا منتف في الأصل. وقد تقدم أيضاً أن هذا يغتفر في النفس الواحدة بخلاف النفسين.

الوجه الثاني: إن غرس العضو المفصول عن صاحبه، لمرض أو نحوه، في جسم آخر فيه تفويت لواجب شرعي، هو الدفن.

ويمكن الجواب عن هذا بأن هذه الحالة مفروضة في عضو استغني عنه، إما لاستحقاقه القطع شرعاً، أو لفساده بالنسبة لصاحبه. وفي هذه الحال يبقى النظر فقط في جانب المنقول إليه، ولا شك أنه سيتضح أن غرسه فيه أولى من

دفنه، لأن مصلحة منفعة الغير هنا أعلى من مفسدة عدم الدفن. ويبدو والله أعلم أن الدفن غير مقصود لذاته، بقدر ما يراد به صيانة الأعضاء البشرية، ودفع الأذى الناتج من عدم دفنها على الأحياء، وهذا المقصد يتحقق بغرس ذلك العضو، في جسد مسلم ينتفع به، ويدفن معه عند موته، بل هذا أولى.

الوجه الثالث: نقل الأعضاء فيه تغيير لخلق الله فلا يجوز.

قلت: إن أريد أنه تغيير في حق المنقول منه، فنعم إلا أنه قد يقال: لكن المصلحة في الغرس أكبر من مفسدة التغيير، في حال النقل من الميت. أما المنقول إليه فلا تغيير في حقه، بل غرس العضو فيه، محاولة لإعادة خلق الله لا لتغييره.

الوجه الرابع: الأصل أن تبقى أعضاء الإنسان فيه، ونقلها إلى شخص آخر يجعلها لشخصين، والله يقول: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [النور: ٢٤]، ولو لم تكن أعضاؤهم المعادة هي نفسها التي كانت لهم في الدنيا، لم يبق لشهادتها عليهم معنى. ثم لمن تعاد هذه الأعضاء، ألصاحبها الأصلي أم للمنقولة إليه؟.

قلت: هذا الدليل بعيد جداً، وجميع ما أورد فيه لا أثر له في إثبات الحكم الشرعي الذي يراد بيانه. ويمكن توجيه ما أشكل على هذا المستدل بأمرين:

الأمر الأول منهما: أن يعلم أن كون النقل يجعلها لشخصين لا أثر له في الحكم الشرعي؛ في الدنيا، ولا في الآخرة، بيان ذلك: أن انفصال العضو عن صاحبه، وغرسه لآخر في الدنيا، لا يلزم منه ثبوته للمنقول إليه في الآخرة. ولو قيل بهذا لزم أن يطرد في كل عضو نقص من صاحبه، فاحترق، أو أكله سبع، أو نحو ذلك، وهذا باطل، بل إن الله يجمع ذلك كله. ومن ثم فلا غرابة في أن يعود هذا العضو لصاحبه يوم القيامة ليلقى نصيبه من النعيم أو العذاب. وفترة بقائه في جسد الآخر كفترة بقائه مدفوناً، أو في بطن حيوان، أو غير ذلك من الأحوال، التي يفارق فيه أصله، إلا أن يقال لكن في حال الغرس، فيه فرق من وجه، وهو كون العضو هنا يتغذى بغذاء الجسم المغروس فيه، وينمو بنمائه، ويتحرك به الجسم حركة؛ فيكسب به خيراً أو شراً. وعلى

كل حال فهذا أمره إلى الله سبحانه، وهو العليم بما كسبت هذه الأعضاء، سواء في صاحبها الأصل، أو في المنقول إليه. ولا أثر لهذا في الحكم الشرعي.

والثاني من الأمرين: أن يعلم أنه لا يلزم أن يشهد على الإنسان كل عضو فيه، فلا يلزم أن تكون الكلى مثلاً من الشهود، إذ في غيرها من الأعضاء كفاية. ثم ما كان منها من الشهداء كالعين، ونحو ذلك، فإنه يشهد على صاحبه يوم القيامة مدة بقائه فيه. أما المنقول إليه ففي أعضائه الأخرى كفاية في الشهادة عليه، فعضوه التالف يشهد عليه، مدة بقائه فيه، إن كان مما يشهد، وما بعد تلفه يشهد عليه غيره، كما أنه لا مانع أن يشهد العضو المنقول، على صاحبه، وعلى المنقول إليه، كل في فترته. ثم هل الأعضاء هي الشاهد الوحيد على الإنسان؟ بل كفى بالله شهيداً، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من شيء. وعلى كل حال فهذا لا أثر له في إثبات حكم أو نفيه.

الوجه الخامس: لا يجوز التصرف في بدن الإنسان، من غير إذنه، لأن ذلك جناية تستوجب القصاص، أو الدية، ولا بإذنه، لأنه لا يملك نفسه، بل هي ملك لله تعالى. ومن شرط صحة التبرع، أن يكون الإنسان مالكاً لما يتبرع به، أو مفوضاً فيه، من قبل المالك، والإنسان ليس مالكاً لجسده، ولا مفوضاً فيه، ومن ثم لا يصح تبرعه بأعضائه على الوجه الشرعي المعتبر.

وأجيب بأن هذا حق، ولكن الإنسان يملك الانتفاع بجسمه، ويملك التنازل عن هذا الانتفاع بما لا يضره ويؤثر على حياته(١).

قلت: هذا الدليل صحيح لا غبار عليه، وهو من أكثر الأدلة إشكالاً على من يرى إباحة نقل العضو، ولهذا أجاب عليه بهذا الجواب المتهالك، وهو متعقب من وجوه:

أولها: عدم التسليم بهذا أصلاً، إذ لو كان المرء يملك الانتفاع بجسمه مطلقاً لتصرف به كيف يشاء، وهذا باطل ضرورة، بل كما هو معلوم لا يتصرف به ولا فيه إلا وفق حدود الشرع، وإلا كان تصرفه باطلاً.

---

(١) انظر: بحث الدكتور سعيد البوطي، في مجلة المجمع الفقهي ص٤٥٨، العدد الرابع.

وثانيها: أن القول بملكية التنازل، مجرد دعوى، لا برهان لها من الشرع، وهذا فرع ما قبله، لأنه إذا كان لا يملك أن يتصرف في جسده كيف شاء، فهو لا يملك أن يتنازل عن أي شيء فيه.

وثالثها: لو سلم ذلك كله، فغاية أمره أنه ملك المنفعة دون العين، وبما أن المنفعة لا تنتقل إلا بانتقال العين، كان لا بد من إقامة البينة على جواز نقل العين، وهذا محل النزاع، ولم يأت فيه المخالف بدليل.

ورابعها: منع كون التنازل لا يضره، ولا يؤثر على حياته، وقد تقدم بيان ذلك.

الوجه السادس: القول بجواز نقل الأعضاء، أدى إلى مفاسد عظيمة: منها شيوع تجارة الأعضاء الآدمية. ومنها انتقال كثير من الأمراض عبر هذه الأعضاء. ومنها الابتزاز المالي للمحتاجين لهذه الأعضاء، وذهاب ذلك المال إلى أيدي سماسرة الأعضاء البشرية الظالمين المعتدين. وغير هذا من المفاسد. فيمنع نقل الأعضاء حسماً للشر وسداً للباب، وتلغى المصالح المرجوة من النقل، لأن درء هذه المفاسد العظيمة مقدم عليها.

وأجيب بأن هذا من أقوى حجج المنع، لكن يمكن التخلص من هذه المفاسد عن طريق الضبط القانوني، فتمنع الحكومات منعاً باتاً بيع وشراء الأعضاء، ويمنع الأطباء من إجراء أي عملية غرس ما لم يعلم مصدره والتحقق من سلامته من الأمراض. وبهذا تزول المفاسد المذكورة، وتبقى المصالح الخالصة، فلا منع حينئذ.

وهذا الجواب متعقب من وجهين هما:

١ ـ أن هذه المفاسد المذكورة كافية في إثبات حكم المنع، سدّاً للذريعة، مع أن القول بالمنع لا يعني القضاء على هذه المفاسد، فكم من أمر ممنوع، بالنص، والإجماع، ولا تزال مفاسدة تئن منها الأمم. ولكن القصد هنا بيان الحكم الشرعي.

٢ ـ لا يمكن الحكومات منع هذه المفاسد، فها هي المخدرات التي أجمعت الحكومات والدول على منعها ومحاربتها، وأصدرت في شأنها أقسى العقوبات، وسخرت لها من الجند والطاقات الأمر الهائل، ولم يغير ذلك في

الأمر كثيراً. هذا وهي متفق على منعها بين الأطباء والقانونيين والساسة والزعماء، فضلاً عن اتفاق الفقهاء على تحريمها. فكيف بنقل الأعضاء الذي يجد مناصرة قوية من الأطباء والمرضى، وبعض أهل القانون، ويدعم ذلك بعض الفتاوى الشرعية.

إذا تبين هذا، علم أن قولهم تزول المفاسد وتبقى المصالح الخالصة، قول نظري لا حقيقة له، وبالتالي يرتفع الحكم المرتب عليه، وهو الجواز، ويبقى الأمر على أصل المنع.

الوجه السابع: نقل العضو من سليم إلى مريض، يؤدي إلى وجود شخصين معاقين، بدلاً من واحد.

وأجيب: بل يؤدي إلى بقاء شخصين على قيد الحياة، بدلاً من واحد.

قلت: المستدل لم ينكر بقاء الشخصين، ولكنه يستدل بجعلهما معاقين، بدلاً من أحدهما، على المنع، فليس في هذا الجواب، جواب. هذا مع أن فيه احتمالاً، بوفاة شخصين، بدلاً من واحد، أو وفاة شخصٍ، لإحياء آخر، وهذا لا يجوز بالإجماع.

هذه هي الأدلة لأهم الأقوال في المسألة: المنع مطلقاً، والجواز مطلقاً، وتضمنت أدلة القول بجواز النقل من الميت دون الحي.

أما من قال بجواز النقل من الحي، دون الميت[1]، فلا أعرف له دليلاً، لاستثناء الميت من الجواز الذي قال به في الحي، سوى كونه مثلة، والمثلة محرمة.

وإن كان هذا دليله، فهو ضعيف، لسببين: أحدهما: أن المثلة في الحي أظهر، فهو بالمنع أولى. والثاني: في نقل العضو من الميت من المصالح ما يربو على مفسدة المثلة التي تحدث ضمن النقل.

وأما من قصر الجواز على الكافر، فاستدل بأدلة أهمها، دليلان:

الأول: أن الضرورة الواقعة على بعض المرضى، يمكن دفعها بالكفار، أو المعالجة بغير النقل، كما في الغسيل الكلوي، وبوجود هذين البديلين،

---

(١) لمعرفة أصحاب هذا القول انظر: أحكام الجراحة الطبية ص٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧.

تضعف الحاجة والضرورة، عن بلوغ المقام الذي يوجب التوسع إلى المسلمين، سواء كانوا أحياء أو ميتين.

والثاني: الأصل يقتضي حرمة المساس بجسد المسلم، بالجرح والقطع، حياً أو ميتاً، فوجب البقاء عليه حتى يوجد الدليل الموجب للعدول والاستثناء منه(١).

قلت: لكن قصر الجواز على الكافر فيه نظر ظاهر من وجوه:

أولها: أن من الكفار من هو معصوم النفس، كالذمي، والمستأمن، فهذا يأخذ حكم المسلم في عصمة أعضائه.

والثاني: أنه يصعب الحصول على أعضاء الكفار، في كثير من البلاد الإسلامية فكيف يفعل المضطر إلى الكلية؟(٢).

والثالث: أن الكفار إذا علموا ذلك، منعوا من أعضاء ذويهم الموتى، بل ومنعوا بيعها، ولو بأغلى الأثمان، ومنعوا تصديرها، إن أمكن ذلك، إلى بلاد المسلمين. هذا بالإضافة إلى الإشكالات القانونية، التي يثيرها مثل هذا القول، خاصة والمسلمون اليوم، في حالة ضعف، فقد تكون السلطة مقتسمة بين المسلمين والكفار، وقد تكون للكفار كلها.

والوجه الرابع: أن أعضاء الكفار فيها كثير من الخبث، لعدم تنزههم عن الخمور، ولحوم الخنزير، والكلاب، ونحو ذلك، كما أنها أكثر مظنة لحمل الأمراض الوبائية الخطيرة، كمرض نقصان المناعة (المعروف باسم إيدز).

---

(١) أحكام الجراحة الطبية ص٣٩٠،٣٩١.

(٢) جاء في بحث الدكتور محمد أيمن صافي، أن من أكبر الصعاب التي تواجه العلاج بغرس الكلى، هي قلة المتبرعين. يوضح هذا أن نعلم أن عدد المحتاجين لغرس الكلى هنا في المملكة يصل إلى ما يزيد عن ستمائة مريض سنوياً، وأن كلى الأقارب لا تعدل سوى (١٠٪) من الاحتياج، مما يدعو إلى الاستيراد من الخارج، الأمر الذي يشكل خطراً عظيماً، تمثل في نقل الأمراض، وخصوصاً (الإيدز)، ومع هذا لا تغطي سوى (٥٪) من الاحتياج، انتهى بتصرف من مجلة المجمع الفقهي ص١٣٨، من العدد الرابع. فهذا الإحصاء، حسب تقرير المركز السعودي، لغرس الأعضاء، يؤيد ما أشرت إليه أعلاه.

والوجه الخامس: لا خلاف في الأصل المشار إليه، لكن الضرورة إذا لم تندفع إلا بمخالفة الأصل، فلا بأس بذلك إذا كانت المصلحة في ذلك راجحة، ولا شك أن المصلحة في حال النقل من الميت راجحة، فلا يلزم البقاء على الأصل في هذه الحال.

أما من قصر ذلك على المجهولين، فلعله نظر إلى انتفاء الفتنة،التي قد تنجم عن نقل عضو الميت بين أهله إذ قد يختلفون في شأنه، مما قد يؤدي إلى ذلك، وكذلك الأسى النفسي الذي قد يلحق بمن له أهل. لكن يبقى أنه يمكن ظهور أهل هذا المجهول بعد أخذ عضو منه فأكثر، وحينئذ نقع فيما فررنا منه، بل أكبر بكثير. ثم فيه إشكال آخر وهو أنه كيف جاز لنا أن نتصرف في جسده، من غير وصية منه، ولا إذن من أهله، إن قيل باعتباره، لجهالتهم.

هذه هي أهم الأدلة في هذه المسألة المهمة، مع مناقشة ما يمكن مناقشته منها، وكثير منها كما ترى معترض عليه، بل بعضها باطل الدلالة على المقصود، وبعضها قاصر الدلالة، أي أنه أخص من الدعوى. فأدلة الجواز لم يسلم منها، حسب نظري، إلا دليل الضرورة التي تبيح تناول المحرم، **وقلت**: إن هذا غاية ما فيه دليل على النقل من الأموات، أما النقل من الأحياء، فما رأيت فيما ذكره الباحثون دلالة بينة سليمة، يركن إليها المسلم، وتطمئن إليها نفسه. وأما أدلة المنع فقد بينت الصالح منها، وما يمكن أن يعترض عليه في موضعه.

الترجيح:

الذي يظهر لي، والله أعلم، أن الترجيح في هذه المسألة مبني على أمور[1]، يمكن تلخيصها فيما يلي:

الأمر الأول: أن التداوي بأعضاء الآدمي المعصوم، الأصل فيه التحريم،

---

(١) يستحسن مراجعة فقه النوازل للدكتور بكر أبو زيد (٢/ ١٩ ـ ٢٩)، وبحث الدكتور حسن الشاذلي في مجلة المجمع الفقهي، العدد الرابع ص٢٩٤ ـ ٣٠٩، ٢٩٥ ـ ٣١٧، ٣١٣ ـ ٣٢٢.

طرداً لقاعدة تحريم معصوم الدم، حياً وميتاً، وهي قاعدة متفق عليها بين أهل العلم. لكن محل النزاع هو: هل يستباح هذا المحرم، في حال من الأحوال؟ ويبنى على هذا.

الأمر الثاني: وهو حكم التداوي بالمحرم، أو إذا شئت قل: هل المرض ضرورة تبيح تناول المحرم؟ وقد تقدم بيان هذا، عند الكلام على حكم التداوي، وخلاصته أن المرض الذي يغلب على الظن هلاك الإنسان به، يعتبر ضرورة تبيح تناول المحظور، وكذلك المرض الذي يؤدي إلى تلف عضو. لكن هذا في جنس المحظور، ولا يلزم منه استباحة كل محظور، دون النظر إلى جهة المحظور، فقد يأتي المنع لا من جهة المتناوِل، لكن لسبب قوي من جهة ما يتناوله، كما منع النبي ﷺ من التداوي بالخمر لكونها ليست دواء، وكما يمنع التداوي بما يغلب ضرره على نفعه.

ولا أجد نفسي هنا، بحاجة إلى ما ذكره بعض الباحثين، من حكم أعضاء الآدمي من حيث الطهارة والنجاسة، أولاً: لأن الصحيح من الأقوال، طهارة جسم الآدمي؛ مسلماً، أو كافراً. وثانياً: لأن النجاسة يمكن تناولها عند الضرورة، إذا تعين ذلك. ونظراً لهذا المعنى المتقدم قريباً، لا بد من النظر إلى الأمور الأخرى. ومن هذا الباب ذاته، لم ير الفقهاء، رحمهم الله، تناول أعضاء الآدمي عند الضرورة، وأرى من المناسب، الإشارة هنا إلى بعض أقوالهم في ذلك.

ذكر صاحب المبسوط أن حرمة الأعضاء كحرمة النفس من وجه، واستدل لذلك بقوله: ألا ترى أن المضطر كما لا يباح له قتل إنسان ليأكل لحمه، لا يباح له قطع عضو من أعضائه. ثم ذكر أنه لو قال أحد لأحد: لأقتلنك، أو لتقطعن يد هذا الرجل، فأذن له الرجل لا يسع المكرَه ذلك، كما لا يسع الرجل أن يأذن له في ذلك، وعلل المنع بقوله لأنه يبذل طرفه لدفع الهلاك عن غيره، وذلك لا يسعه، كما لو رأى مضطراً، فأراد أن يقطع يد نفسه، ليدفعها إليه حتى يأكلها، لا يسعه ذلك، فهذا مثله. وأشار إشارة واضحة إلى الفرق بين الغرس الذاتي، والغرس في الغير، بقوله في رجل قيل له: إما أن نقطع يدك، أو نقتل عبدك، أن هذا يختلف عما لو قيل له: نقتلك، أو نقطع يدك،

لأنه إذا أكره على قطع يده، فباعتبار مقابلة طرفه بنفسه؛ جوزنا له أن يختار أدنى الضررين، وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرفه بنفس عبده، فالضرر عليه في قطع طرفه فوق الضرر في قتل عبده[١].

قلت: وهذا نفيس جداً، والحمد لله على الظفر به من كلام أهل العلم المتقدمين، فإنه كان في نفسي، ولم تتحرر عندي صياغته، وهو يتضمن الجواب عن قياس النقل إلى الغير، على النقل الذاتي، كما يتضمن الجواب عن الاحتجاج بقاعدة أخف الضررين في النقل من الحي، بيان ذلك: أن المحتج بهذا، نظر في الضرر الواقع على المريض، وأغفل النظر في الضرر الواقع على النفس المنقول منها، ولا شك أن الضرر الواقع عليها في قطع العضو أكبر من الضرر الواقع عليها بسبب هلاك المريض.

وقال القرطبي: وقد كره جماعة من فقهاء الحجازيين، والكوفيين، شراء الخصي، . . . ، ولم يختلفوا أن خصاء بني آدم لا يحل، ولا يجوز، . . . وكذلك قطع سائر أعضائهم في غير حد ولا قود، اهـ[٢].

وقال النووي: ولا يجوز أن يقطع لنفسه من معصوم غيره بلا خلاف. وليس للغير أن يقطع من أعضائه شيئاً، ليدفعه إلى المضطر بلا خلاف[٣].

وفي كشاف القناع: وإن لم يجد المضطر إلا آدمياً محقون الدم، لم يبح له قتله، ولا إتلاف عضو منه، مسلماً، كان المحقون الدم، أو كافراً؛ ذمياً، أو مستأمناً. وقال في التعليل: لأن الحي المعصوم مثل المضطر، فلا يجوز له (أي المضطر) إبقاء نفسه بإتلاف مثله، اهـ[٤]. وذكر ذلك ابن قدامة، وقال إنه إجماع[٥].

---

(١) انظر: المبسوط (٢٤/٤٨، ٦٦، ٦٧، ٧٦، ٩٠، ٩١، ١٤٠).
(٢) الجامع لأحكام القرآن (٥/٣٩١).
(٣) المجموع (٩/٤٥)، وانظر: الروضة (٣/٢٨٤).
(٤) كشاف القناع (٦/١٩٨). (٥) المغني (٨/٦٠١).

وقال ابن حزم: واتفقوا أنه لا يحل لأحد أن يقتل نفسه، ولا أن يقطع عضواً من أعضائه، ولا أن يؤلم نفسه، في غير التداوي بقطع العضو الألِم خاصة، اهـ[1].

قلت: وبهذا يتضح أنه في قول أهل العلم جميعاً، يحرم على المسلم أن يقطع عضواً من بدنه، لإنقاذ حياة مضطر غيره. ومقتضى هذا، أنه لا يجوز نقل عضو من مسلم حي، لإنقاذ حياة مضطر. ومن باب أولى إعادة وظيفة أساسية فيه.

وبهذا أيضاً، يعلم أن الاستدلال بقاعدة الضرورة، على النقل من الأحياء، لا يستقيم، لأن المنقول إليه لا يخلو: إما أن يكون مهدداً بالوفاة، أو بفقد عضو، أو وظيفة، وفقد العضو والوظيفة لا يقوى على مخالفة الأصل. وأما الأول، فإما أن تندفع ضرورته بغير النقل أصلاً، أو يتعين النقل، والأول ظاهر، والثاني تندفع ضرورته بالنقل من الأموات. وإن لم تندفع إلا بالنقل من الحي، فلا يجب على الحي دفع ضرورة غيره، بما يعود عليه بالضرر. ومن هذا الباب، منع أهل العلم كلهم، أن تدفع ضرورة المخمصة بجزء من معصوم، كما مر قريباً، وهذا مثله، بل أولى.

الأمر الثالث: هل للإنسان حق التصرف في عضوه؟

لا شك أن نفس الإنسان ملك لله تعالى، ولهذا حرم على صاحبها الاعتداء عليها، فليس للإنسان حق في التصرف في هذه النفس، إلا بما أذن فيه الله ﷻ، وقد أذن سبحانه للإنسان، في الانتفاع بهذه النفس بما يعود عليه بالنفع في الدنيا والآخرة، في حدود الشرع، كما سخر له غيرها، مما خلق في هذا الكون لينتفع به في حدود ما بينه له، إلا أن انتفاعه بجسمه وأعضائه لا يعني ملكية ذلك، بل هي ملك لله ﷻ، والحق فيها له سبحانه، وإن كان للعبد فيها نوع شركة، لكن الغالب فيها حق الله. ذكر الشاطبي عند كلامه على الحقوق، أن منها ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد، والمغلب فيه حق الله، ومثَّل بقتل النفس، إذ ليس للعبد خيرة في إسلام نفسه للقتل. وقال:

(١) مراتب الإجماع ص١٥٧.

لا يؤثر رضا العبد وإذنه في إسقاط حقه في الحقوق المشتركة بينه وبين الله، إذ في إسقاط حقه إسقاط حق الله، ومن ذلك النفس والأعضاء، فليس لأحد أن يقتل نفسه، أو يفوت عضواً من أعضائه، فقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾، وقد جاء الوعيد الشديد فيمن قتل نفسه، وحرم الله شرب الخمر لما فيه من تفويت مصلحة العقل، وهذا يبين أن ما كان حقاً للعبد لا يلزم أن تكون له فيه الخيرة[١]. وقال القرافي: وحرم القتل، والجرح، صوناً لمهجة الإنسان، وأعضائه، ومنافعها عليه، ولو رضي العبد بإسقاط حقه في ذلك لم يعتبر رضاه، ولم ينفذ إسقاطه، اهـ[٢].

فإذا تقرر أن الإنسان لا يملك نفسه ولا أعضاءه، ومن ثم لا يملك التصرف فيها، ببيع ولا هبة، لأنه من المعلوم عند جميع الفقهاء أن من شروط البيع، والهبة، أن تكون العين مملوكة للبائع، أو الواهب، ونحوهما، وهذا يكاد يكون معلوماً ضرورة، إذا تقرر هذا، فالإنسان بلا ريب، لا يملك أن يهب شيئاً من أعضائه لغيره، في حال الحياة بالتنازل عنه، أو بالوصية به بعد موته، لأنه لا يملك التصرف فيها، ومن قواعد الفقهاء في هذا: (من لا يملك التصرف في شيء، لا يملك الإذن فيه). (وما جاز بيعه جازت هبته، وما لا فلا)[٣]. وقد جاء في بحث اللجنة الدائمة: (وإذا ثبت أن جميع بني آدم ملك لله حقيقة، وأنه تعالى أوجب عليهم المحافظة على أنفسهم وأعضائهم، وحرم عليهم الإضرار بها، اعتبر هذا أصلاً لا يجوز العدول عنه، إلا بدليل شرعي يقتضي الاستثناء منه والخروج عنه، ولم يثبت نص شرعي قولاً أو فعلاً، يبيح نقل... عضو من إنسان إلى غيره، أو يعطي الحق لإنسان أن يسمح بنقل ذلك منه إلى أخيه المسلم، في حالة اختيار أو اضطرار)[٤].

وبهذا يظهر أن القول بجواز نقل الأعضاء مشكل من هذا الوجه، كما كان مشكلاً من جهات أخرى، سبق التنبيه على بعضها. إلا أنه يمكن أن يستثنى النقل من الميت، إذا تحققت الضرورة، لما سبق من أدلة، وحينئذ لا

---

(١) انظر: الموافقات (٢/ ٢٢٢، ٢٦٢، ٢٦٣) بتصرف.
(٢) انظر: الفروق (١/ ١٤١، ١٥٧).   (٣) انظر: المنثور (٣/ ١٣٨، ٢١١).
(٤) انظر: مجلة البحوث الإسلامية (٢٢/ ٢٠، ٢١).

عبرة بوصيته قبل الوفاة، ولكن ينظر إلى رضا ورثته من جهة كونهم وارثي حق الدفاع عن جسده، وتفادياً لما يمكن أن يحدث من فتنة. لكن لو أذنوا بذلك، فهل يكفي إذنهم في جواز النقل؟ يبدو أنه لا يكفي، لما تقدم بيانه من أن الحق في بدن الإنسان مشترك بين العبد وخالقه، بل وحق الله فيه أغلب، فإذا سقط حق العبد برضا وارثه، فإنه يبقى حق الله فأين الإذن الشرعي فيه؟ اللهم إلا أن يقال: ينظر في حال المنقول إليه، فإن تأكدت ضرورته، ليس فحسب، بل ورجحت مصلحة معالجته بهذا العضو، على مفسدة أخذه من صاحبه، اعتبر ذلك بمثابة الإذن الشرعي، وإلَّا فلا، وعليه فالقول بجواز تبرع الميت مطلقاً، لا لشخص بعينه، سواء من صاحب الحق، في حياته، أو أوليائه بعد موته، لا يصح نظراً لفقد الشرط الثاني، وهو الإذن الشرعي، الذي لا يتحقق عند جهل المنقول إليه. أما الحي، فقد سبق أن بينت أن قاعدة الضرورة فيه غير متحققة، فلا استثناء في حقه هنا، والله أعلم.

الأمر الرابع: قاعدة المصالح.

قاعدة المصالح قاعدة عظيمة من قواعد الشرع، لا يختلف في الأخذ بها جملة العلماء، وإنما الشأن في فهم المصلحة، وتقديرها، وتنزيل الوقائع عليها. والمصالح، كما قال الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هي ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان، وتمام عيشه، وما تقتضيه أوصافه الشهوانية، والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعماً على الإطلاق. وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون، لأن تلك المصالح، مشوبة بتكاليف ومشاق، قلَّت أو كثرت، تقترن بها، أو تسبقها أو تلحقها، كالأكل، والشرب، واللبس، والسكنى، والركوب، والنكاح، وغير ذلك. فإن هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب، كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة، من حيث مواقع الوجود، إذ ما من مفسدة تفترض في العادة الجارية، إلا ويقترن بها، أو يسبقها، أو يتبعها من الرفق، واللطف، ونيل اللذات كثير، ويدلك على ذلك ما هو الأصل، وذلك أن هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الطرفين، والاختلاط بين القبيلين، فمن رام استخلاص جهة منها لم يقدر على ذلك، وبرهانه التجربة من جميع الخلائق. وأصل ذلك الإخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص، . . . فإذا كان كذلك،

فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا، إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة، فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال فيه إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه، ويقال إنها مفسدة على ما جرت به العادات في مثله، فإن خرج عن مقتضى العادات فله نسبة أخرى، وقسمة غير هذه، انتهى من كلام الشاطبي[1].

إذا علم هذا، فالمصلحة مطلوب تحصيلها، أو تكميلها، كما أن المفسدة مطلوب دفعها أو تقليلها، فإذا عارض تحصيلها تحصيل مصلحة أخرى، أو درء مفسدة، فهنا يأتي النظر الفقهي، وسبيل الحق في ذلك تفويت المصلحة الصغرى لتحصيل الكبرى، واحتمال المفسدة الصغرى أيضاً، لتحصيل المصلحة، وقد تكون المفسدة المعارضة للمصلحة، عظيمة، فيقدم درؤها حينئذ، على تحصيل تلك المصلحة. وعند محاولة تطبيق هذه القاعدة على مسألة النقل، يظهر أن مصلحة بقاء العضو في صاحبه، في حال النقل من الحي، أرجح من نقله إلى غيره، فيكون حينئذ، هو المصلحة المطلوب حصولها، وتلغى مصلحة نقله، المعارضة له، وقد تقدم هذا.

أما في حال النقل من الميت، فيظهر أن مصلحة نقل العضو أرجح، لأن بقاءه في صاحبه لا مصلحة فيه، أو مصلحته تقصر كثيراً عن مقابله. جاء في بحث اللجنة الدائمة: (وأما بالنسبة لأخذ عضو من ميت، سواء كان مسلماً أو ذمياً، وسواء كان العضو عيناً أو كلية، أو نحوهما، لغرسه في جسم مسلم حي، إبقاء على حياته، أو رغبة في نفعه، وانتفاع الأمة به، فقد يقال إنه جائز أو واجب، إذا رجي نجاح عملية غرسه في الحي، ولم تخش فتنة، ولا حدوث خطر، من أهل الميت، الذي يراد أخذ العضو منه، إيثاراً لحق الحي على الميت، وإبقاء لحياة شخص، أو تحقيقاً لمنفعة عضو، دون أن يترتب على ذلك فوات نفس أو منفعة عضو، بالنسبة لمن أخذ منه، وليس ببعيد في

(١) الموافقات (٢/١٦).

النظر الاجتهادي، أن تكون هذه المصلحة أرجح من مصلحة المحافظة على حرمة الميت، وأن تكون رعايتها في الحكم وبناؤه عليها أقوى وأولى)[1].

وكذلك مفسدة نقل العضو من الحي السليم، تربو على مفسدة عدم النقل إلى المريض، بينما في حال النقل من الميت، فمفسدة انتهاك حرمة الميت، دون مفسدة هلاك المريض، أو فقد وظيفة من وظائف جسمه. وبهذا يعلم أن قاعدة المصلحة تدل على منع النقل من الحي، وجوازه من الميت. غير أن هذا لا يكفي في الحكم بالجواز، بل لا بد من النظر إلى الأمور الأخرى، كما سبق التنبيه عليه.

وبناء على ما سبق، يظهر لي، والله أعلم، أن النقل من الحي المعصوم، لا يجوز مطلقاً، وسبب هذا الترجيح ما تقدم ذكره، وخلاصة ذلك:

١ ـ اتفاق أهل العلم، على منع تناول طرف الحي المعصوم، لدفع المخمصة، ولا شك أن المنع هنا أولى، من جهة أن حال المخمصة ضرورة بنص الكتاب، بينما حال التداوي في كونها ضرورة نزاع سبقت الإشارة إليه.

٢ ـ الأصل حرمة الآدمي المعصوم، ولا يوجد ما يفيد مخالفة هذا الأصل.

٣ ـ لم تتحقق الضرورة التي لا تنسد إلا بطرف الحي المعصوم، لما تقدم بيانه من عدم تعين ذلك.

٤ ـ المصلحة الشرعية تقتضي بقاء طرف المعصوم فيه.

٥ ـ عدم ملكية الإنسان لطرفه، وبطلان تبرعه به.

أما النقل من الميت، فيمكن القول به، بالشروط التي سيأتي ذكرها، لرجحان المصلحة في جانب النقل، ولأن الضرر الواقع على الميت، بنقل عضوه، دون الضرر الواقع على المريض، والضرر يرفع بضرر دونه. هذا ما يظهر لي، والعلم عند الله تعالى.

---

(١) مجلة البحوث الإسلامية (٢٢/٢٢).

المقصد السادس

شروط النقل

وبيان هذه الشروط، في مسألتين:

المسألة الأولى

الشروط الطبية

١ ـ يشترط في النقل من الميت أن يكون المتوفى قد مات بموت الدماغ، وذلك للحصول على الأعضاء الهامة، مثل: القلب، والرئتين، والكبد، والبنكرياس، والكلى. وهذا الشرط يضمن صلاحية الأعضاء، لأنها تكون، والحال ما ذكر، في حال تروية دموية حتى لحظة القطع، ومن ثم تؤدي وظيفتها في الجسم المنقول إليه، وإلا فلا فائدة ترجى من نقل عضو بدأ في التلف والتحلل.

قلت: وقد تقدم أن الصحيح، في موت الدماغ، أنه ليس موتاً شرعياً، وعليه فهذا الشرط لا قيمة له حينئذ، ويتبع هذا، أن النقل من الميت لا سبيل إليه، إلا في حدود ضيقة، مثل العظام، ونحوها، مما لا يتلف بسرعة، بعد تحقق الوفاة المعهودة شرعاً. ولكني أقول أيضاً: لماذا لا يبادر الطبيب بأخذ العضو الذي يراد أخذه، فور تحقق وفاة المريض، مستفيداً من المدد التي يمكن أن تبقى فيها تلك الأعضاء سالمة، وقد تقدم أن بعضها يمكن أن يبقى لمدة تقارب الساعة، كما في الكلى، كما تبقى القرنية، والجلد، والعظام، والغضاريف لساعات طويلة،بعد تحقق الموت، قد تصل إلى يوم كامل[1]. أما ما تلف قبل قطعه، فيترك في صاحبه، وهذا هو الأصل. ثم جواز نقل عضو الميت، على القول به، مخصوص بحال الضرورة، والضرورة تقدر بقدرها، فكيف يؤخذ قلب الميت، وتؤخذ رئتاه، وكليتاه، وكبده، وقرنيتاه، ويؤخذ البنكرياس، والجلد، والعظام... إلخ[2]؟ ماذا بقي في الإنسان؟ وما يدريك أنه مع تقدم الزمن، يصبح من الميسور، الاستفادة من كل جزء من الميت،

---

(١) انظر: الطبيب أدبه وفقهه ص٢٢٨.

(٢) انظر: الفشل الكلوي، للدكتور البار ص١٥٢.

حتى يموت الإنسان، ولا يبقى منه شيء يغسل، ويكفن، ويصلى عليه، ويصبح البشر يستهلك بعضهم بعضاً؟ لا ريب أن مثل هذا باطل مردود.

٢ ـ أن يكون المنقول منه خالياً من الأمراض المعدية، ومن الإنتانات الدموية، والأورام الخبيثة، وأمراض ضغط الدم وضيق الشرايين، ومرض البول السكري الشديد.

٣ ـ ألا يكون قد جاوز الخمسين عاماً، في حال النقل من الميت، وأن يكون دون الستين في حال النقل من الحي.

٤ ـ أن يكون العضو المراد نقله سليماً.

٥ ـ أن تكون فصيلة دم المنقول منه مطابقة لفصيلة دم المنقول إليه، أو مناسبة.

٦ ـ ألا يكون هناك تضاد بين أنسجة المعطي، وأنسجة المتلقي.

٧ ـ يشترط في نقل الكلى من الحي، أن يكون سليم الكليتين، والجهاز البولي.

٨ ـ ألا يكون المنقول منه امرأة[1].

المسألة الثانية

الشروط الشرعية

اشترط من أجاز النقل من الأموات، أو الأحياء، شروطاً عديدة لذلك الجواز، بعضها يتعلق بالميت، وبعضها يتعلق بالحي، وبعضها مشترك بينهما. وهذه أهمها:

الشرط الأول: تحقق الضرورة في حق المريض المنقول إليه، بطريق اليقين.

وقد بين أهل العلم الضرورة، والمضطر، عند كلامهم على حكم أكل الميتة. فعند الحنفية، الضرورة: خوف الضرر، أو الهلاك على النفس، أو

(١) انظر: هذه الشروط في كتاب الموقف الفقهي والأخلاقي ص١٥٥، ١٥٦، ١٧٨، ١٧٩.

بعض الأعضاء بترك الأكل[1]. وقال ابن العربي: المضطر هو المكلف بالشيء الملجأ إليه، المكره عليه، ولا يتحقق اسم المكره إلا لمن قدر على الشيء. قال: والمحتاج يسمى مضطراً أيضاً. والمضطر من خاف التلف، اهـ. وقال في الجواهر: حد الضرورة أن يخاف على نفسه الهلاك[2]. وجاء في الروضة: لا خلاف في أن الجوع القوي لا يكفي لتناول الحرام، ولا خلاف أنه لا يجب الامتناع إلى أن يشرف على الموت، فإن الأكل حينئذ لا ينفع، ولو انتهى إلى تلك الحالة لم يحل له الأكل، فإنه غير مفيد، ولا خلاف في الحِل إذا كان يخاف على نفسه لو لم يأكل؛ من جوع أو ضعف على المشي، أو الركوب، وينقطع عن رفقته، ويضيع ونحو ذلك. فلو خاف حدوث مرض مخوف جنسه، فهو كخوف الموت، وإن خاف طول المرض، فكذلك على الأصح، أو الأظهر. ولا يشترط فيما يخاف منه تيقن وقوعه، بل تكفي غلبة الظن. انتهى[3]. وكذا ضبطها الحنابلة بأنها خوف الإنسان التلف، إن لم يأكل المحرم، غير السم[4]. وقال ابن حزم: وحد الضرورة أن يبقى يوماً وليلة لا يجد ما يأكل أو ما يشرب، فإن خشي الضعف المؤذي الذي إن تمادى أدى إلى الموت، أو قطع به عن طريقه، وشغله، حل له الأكل، والشرب، فيما يدفع به عن نفسه الموت، بالجوع أو العطش[5].

الشرط الثاني: أن يقتصر في النقل على ما تندفع به الضرورة.

الشرط الثالث: التحقق من عدم وجود ما يقوم مقام نقل العضو، في علاج المريض من المباحات، بل ومن المحرمات، غير الآدمي والمسكر.

الشرط الرابع: أن يقرر ذلك طبيب مسلم، عدل، ثقة، حاذق بالطب. والذي يظهر أنه تكفي الخبرة والأمانة[6].

---

(١) أحكام القرآن للجصاص (١/ ١٥٩).

(٢) أحكام القرآن (١/ ٥٥). وانظر: الجواهر الثمينة (١/ ٦٠٣).

(٣) روضة الطالبين (٢/ ٥٤٩). (٤) الروض المربع (٢/ ٣٥٦).

(٥) المحلى (٧/ ٤٢٦).

(٦) قال الدكتور بكر أبو زيد: ولا يشترط كونه مسلماً، وما ورد من شرط إسلامه عند البعض فهو قيد اتفاقي. انظر: فقه النوازل (٢/ ٤٦).

الشرط الخامس: أن يغلب على الظن استفادة المريض من الجزء المقتطع. بل إذا أمكن التحقق، حسب الأسباب العادية، فإنه يشترط.

الشرط السادس: تحقق الوفاة في حال النقل من الميت. وهذا الشرط فيه إجمال، خاصة بعد ظهور قرار عمان، الذي يعتبر تحقق الوفاة حاصلاً بأحد أمرين: أحدهما موت الدماغ. وقد تقدم أن هذا القول لا يصح.

الشرط السابع: حصول إذن المنقول منه، أو وليه، أو السلطان. وهذا في حال النقل من الحي ظاهر جداً، إذ لا يمكن الإقدام على اقتطاع عضو منه إلا بعد رضاه التام، وإذنه الواضح، وإن كان فيه نظر أيضاً، حيث النزاع قائم في مدى أثر رضاه في استباحة ذلك. ووجه المنع أن الإنسان لا يملك نفسه، فكيف يملك التنازل عنها لغيره؟ وأمر آخر أن أعضاء الإنسان لا تباع ولا توهب باتفاق الفقهاء، فكيف جاز هنا التبرع بها؟ هذا ما دعا بعض الباحثين أن ينكر التفريق بين بيع الأعضاء، والتبرع بها، لأن البيع والتبرع من باب واحد. وعلى هذا فما قيمة إذن الإنسان فيما لا يملكه؟ ومن باب أولى ما قيمة إذن الورثة ونحوهم؟ يبدو أن إذن المتبرع هنا معتبر؛ في حال الأصالة، لأجل أنه المسؤول عن الأعضاء، وواجب عليه الدفع عنها وعن نفسه، فكأن إذنه تنازل عن هذا الواجب ولهذا اشترط بعضهم، كون المتبرع كامل الأهلية.

وهو الشرط الثامن: وهنا هل يقال إنه آثم في تنازله ذلك؟ فيه نظر.

وأما في حال النيابة، فالإذن ليس من باب الملك، ولكنه من باب إرث الحق، فإن ورثة الميت، يرثون حقوقه، والتي منها الدفع عن أعضائه، (فرعاية كرامته حق مقرر له في الشرع، وهو حق موروث، كالحال في المطالبة من الوارث، في حد قاذفه، ولذا فإن الإذن هو إيثار من الميت، أو من وارثه، لرعاية حرمة الحي على رعاية حرمته، بعد موته)[1]. وإذن الورثة هنا، معتبر أيضاً، لدفع المفسدة المتمثلة في الفتنة التي يغلب على الظن حصولها من الورثة، إثر تصرف الغير في جثة ميتهم. وأما في حال اعتبار إذن السلطان، فلأجل ضبط الأمر وسد باب الفوضى.

---

(١) انظر: المصدر السابق (٢/ ٤٥).

الشرط التاسع: ألا يوجد متبرع ميت، في حال النقل من الحي. وهذا لا يشترطه من يرى منع النقل من الميت، ويجيزه من الحي. ووجه هذا الشرط أن انتهاك حرمة الميت أهون من التعدي على حرمة الحي، ولأن النقل من الحي يترتب عليه الضرر بحياته، بخلاف الميت.

الشرط العاشر: أن يتعين التبرع، لإنقاذ صحة المريض، أو حياته. وهذا الشرط وجيه جداً، لأنه يحصر حالات التعويض الإنساني، ويقلل من مخالفة الأصل. ولا أراني قد ذهبت بعيداً إذا قلت هذا الشرط يمنع نقل أعضاء الأحياء أصلاً، وينحصر الأمر على أعضاء الموتى، لأني لا أعلم حالاً يتعين فيها عضو الحي لإنقاذ حياة المريض، إلا ما يتصور من الحالات الممنوعة بالإجماع كنقل قلب أو نحوه.

الشرط الحادي عشر: ألا يضر نقل العضو بالمتبرع ضرراً يخل بحياته العادية،وفقاً للقاعدة الشرعية: أن الضرر لا يزال بضرر مثله أو أشد منه. وهذا الشرط أيضاً لا يكاد يتحقق.

الشرط الثاني عشر: أن يكون المتبرع مختاراً، لا يشوب اختياره أي نوع من الإكراه؛ سواء كان مادياً أو معنوياً.

الشرط الثالث عشر: أن يكون المتبرع بصيراً بالأمر، مدركاً حجم الضرر الذي يمكن حدوثه بسبب النقل.

الشرط الرابع عشر: ألا يشترط عوضاً مالياً على عضوه. وسبقت الإشارة إلى أنه من الممكن المنازعة في هذا.

الشرط الخامس عشر: أن يكون المتبرع سليماً في جسده وفي نفسه، حتى لا يعظم عليه الضرر، ولا يندم بعد ذاك، بسبب تقلبات نفسه.

الشرط السادس عشر: أن يكون المتبرع قريباً، أو زوجاً، أو صديقاً. وجه هذا الشرط قفل باب المعاوضات المالية، ودفع ما يحتمل من إثارة فتنة في حال التبرع من غير هؤلاء.

الشرط السابع عشر: أن يكون كل من النقل، والغرس، محققاً في العادة، أو غالباً.

الشرط الثامن عشر: أن يكون المنقول إليه مسلماً، وذا حياة محترمة، أي غير مهدر الدم لسبب شرعي.

وهذا الشرط ظاهر جداً، إذ لا يمكن القول بانتهاك حرمة الميت، أو الحي، مع إلحاق الضرر بالأخير، إلا لأجل ضرورة المسلم، أما ضرورة الكافر فإنها تقصر عن ذلك، إلا أن يكون المنقول منه أيضاً كافراً. كما أنه ظاهر في حق مهدر الدم، لأن النقل إنما كان لاستبقاء الحياة، وهذا مطلوب تفويت حياته شرعاً.

هذه هي مجمل الشروط المعتبرة لجواز نقل العضو من الميت، أو من الحي، عند من يقول بذلك[1]. والله تعالى أعلم.



(١) انظر في ذلك: فتوى هيئة كبار العلماء بالمملكة في مجلة البحوث الإسلامية (١٤/ ٦٧، ٦٨). وقرار المجمع الفقهي رقم واحد، في دورة المجلس الرابعة، انظر: مجلة المجمع الفقهي، العدد الرابع، ص٥٠٧ ـ ٥١٠. وفتوى لجنة الإفتاء السعودية، في مجلة البحوث الإسلامية (٢٢/ ٥٢). وقرار المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثامنة بمكة. انظر: ملحق رقم (٨) من كتاب الموقف الفقهي ص٢٨٨. وانظر: فقه النوازل للدكتور بكر أبو زيد (٢/ ٤٦، ٤٧)، وحكم نقل الأعضاء للدكتور عقيل العقيلي ص٧٩، ٨٠. والانتفاع بأجزاء الآدمي ص١٠٧ ـ ١٠٩، (رسالة ماجستير).

الفصل الرابع

أدوية متنوعة

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الكي.

المبحث الثاني: الحجامة.

المبحث الثالث: استعمال الماء لعلاج الحمى.

المبحث الأول

الكي

الكي من الأدوية التي دل عليها الشرع، ومن أبين ما ورد في ذلك قول النبي ﷺ: «الشفاء في ثلاثة»[1]، وذكر منها الكي، فدل على كونه شفاء في الجملة. ويؤيد هذا أحاديث منها:

١ ـ ما أخرجه مسلم أن سعد بن معاذ رمي بسهم على أكحله، فحسمه النبي ﷺ. وفي بعض طرقه أن النبي ﷺ كوى سعداً في أكحله بمشقص[2].

٢ ـ وحديث جابر أن النبي ﷺ بعث إلى أُبيّ بن كعب طبيباً، فقطع منه عرقاً ثم كواه[3].

٣ ـ ما أخرجه البخاري عن أنس رضي الله عنه أن أبا طلحة وأنس بن النضر كوياه، وكواه أبو طلحة بيده. وقال أنس: كُويت من ذات الجنب، ورسول الله ﷺ حي، وشهدني أبو طلحة، وأنس بن النضر، وزيد بن ثابت، وأبو طلحة كواني[4].

٤ ـ ما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر أنه اكتوى من اللَّقْوَة[5]. خرّجه في الموطأ[6].

---

(١) تقدم تخريجه، ص٣١٣.

(٢) تقدم ص٣٤٤.

(٣) تقدم ص٣٤٤.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب ذات الجنب، ح:٥٧٢١، ٥٧١٩. الفتح (١٠/ ١٨٢).

(٥) اللقوة: داء في الوجه. انظر: الصحاح (٦/ ٢٤٨٥)، وهو مرض ينجذب له شق الوجه إلى جهة غير طبيعية، فتخرج النفخة والبزقة من جانب واحد ولا يحسن التقاء الشفتين ولا تنطبق إحدى العينين. من الموجز لابن النفيس، ص١٥٢.. وهي: شلل العصب الوجهي، ويعرف باسم شلل بيل. شرح البار على ابن حبيب، ص١٤٥.

(٦) موطأ مالك، ص٥٢١، كتاب الجامع، باب تعالج المريض.

هذه الأدلة واضحة الدلالة على جواز الكي وكونه دواء لبعض الأدواء. وقد عارضها في الظاهر أدلة أخرى، منها:

١ ـ قوله ﷺ: «من اكتوى أو استرقى فقد برئ من التوكل»[١].

٢ ـ ما ورد من نهيه ﷺ عن الكي في حديث الشفاء في ثلاثة. أعني قوله ﷺ: «وأنهى أمتي عن الكي».

٣ ـ حديث عمران بن حصين، أن النبي ﷺ نهى عن الكي، فاكتوينا فما أفلحنا ولا أنجحنا. أخرجه الترمذي، وأبو داود[٢]. قال أبو داود: كان يسمع تسليم الملائكة، فلما اكتوى انقطع عنه، فلما ترك رجع إليه[٣].

٤ ـ حديث ابن عباس في الذين يدخلون الجنة بغير حساب، منهم الذين لا يكتوون[٤].

فهذه الأحاديث ظاهرها عدم جواز الكي الذي دلت عليه النصوص قبلها، وقد جمع بينها أهل العلم من وجوه، فيما يلي بعضها:

قال ابن القيم: تضمنت أحاديث الكي أربعة أمور:

أحدها: فعله ﷺ. والثاني: عدم محبته له. والثالث: الثناء على من تركه. والرابع: النهي عنه، ولا تعارض بينها بحمد الله، لأن فعله يدل على جوازه، وعدم محبته له لا يدل على المنع منه، وأما الثناء على تاركه، فيدل على أن تركه أولى وأفضل، وأما النهي عنه فعلى سبيل الاختيار، أو عن النوع

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٤/ ٢٤٩، ٢٥٣)، والترمذي (٤/ ٣٩٣)، كتاب الطب، باب ما جاء في كراهية الرقية، ح:٢٠٥٥، وقال: هذا حديث حسن صحيح. وابن ماجه (٢/ ١١٥٤)، كتاب الطب، باب الكي، ح(٣٤٨٩)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٤١٥)، وقال: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي، وأيدهما الألباني في السلسلة الصحيحة (٢٤٤).

(٢) جامع الترمذي (٤/ ٣٨٩)، كتاب الطب، باب ما جاء في كراهية التداوي بالكي، ح:٢٠٤٩. وقال ابن حجر في الفتح (١٠/ ١٦٤): سنده قوي. وأبو داود (٤/ ١٩٧)، كتاب الطب، باب في الكي، ح:٣٨٦٥. وقال النووي: إسناده صحيح.

(٣) سنن أبي داود (٤/ ٢٠٠).

(٤) تقدم ص٣٠.

الذي لا يحتاج إليه، بل يفعل خوفاً من حدوث الداء[1].

وقال ابن قتيبة: الكي جنسان: كي الصحيح لئلا يعتل، فهذا الذي قيل فيه لم يتوكل من اكتوى، لأنه يريد أن يدفع القدر عن نفسه. والثاني: كي الجرح إذا نغِل[2]، والعضو إذا قطع، ففي هذا الشفاء. أما إذا كان الكي للتداوي الذي يجوز أن ينجع، ويجوز ألا ينجع فإنه إلى الكراهة أقرب[3].

وقال الخطابي: الكي داخل في جملة العلاج والتداوي المأذون فيه. وذكر لأحاديث النهي وجوهاً تحمل عليها:

أحدها: أن يكون من أجل أنهم كانوا يعظمون أمره ويقولون: آخر الدواء الكي، ويرون أنه يحسم الداء ويبرئه، وإذا لم يفعل ذلك عطب صاحبه وهلك، فنهاهم عن ذلك إذا كان على هذا الوجه، وأباح لهم استعماله إذا كان على معنى التوكل على الله سبحانه، وطلب الشفاء والترجي للبرء بما يحدث الله ﷻ من صنعه فيه، ويجلبه من الشفاء على أثره، فيكون الكي سبباً لا علة. يعني دون أن يخل ذلك بالتوكل، بل لا يعدو كونه سبباً من الأسباب.

والوجه الثاني: أن يكون معنى نهيه عن الكي أن يفعله احترازاً عن الداء قبل وقوع الضرورة ونزول البلية، وذلك مكروه، وإنما أبيح العلاج والتداوي عند وقوع الحاجة ودعاء الضرورة إليه، ألا ترى أنه كوى سعداً حين خاف عليه الهلاك.

وفيه **وجه ثالث** هو: أن يكون النهي منصرفاً إلى النوع المخوف منه، فإن العلاج إذا كان فيه الخطر العظيم كان محظوراً[4].

وقال القرطبي: وأما الكي فالمأمون منه جائز. واستدل له بما تقدم ذكره. ثم قال: وعلى هذا فالمأمون من الكي وإن كان نافعاً، جائزاً، إلا أن تركه خير من فعله وهذا معنى نهيه ﷺ عنه[5].

---

(١) زاد المعاد (٤/ ٦٥، ٦٦).

(٢) نَغِل الجرح: فسد. القاموس، ص١٣٧٤.

(٣) انظر المصدر قبل السابق.

(٤) معالم السنن مع أبي داود (٤/١٩٨، ١٩٩) بتصرف.

(٥) المفهم (١/٤٦٦).

وقال ابن حجر: وإنما نهى عنه مع إثباته الشفاء فيه، إما لكونهم كانوا يرونه يحسم المادة بطبعه، فكرهه لذلك، ولذلك كانوا يبادرون إليه قبل حصول الداء، لظنهم أنه يحسم الداء، فيتعجل الذي يكتوي التعذيب بالنار لأمر مظنون، وقد لا يقع له ذلك المرض الذي يقطعه الكي. ويؤخذ من الجمع بين كراهته ﷺ للكي، وبين استعماله له أنه لا يترك مطلقاً، بل يستعمل عند تعينه طريقاً للشفاء، مع مصاحبة اعتقاد أن الشفاء بإذن الله تعالى، وعلى هذا التفسير يحمل حديث المغيرة: «من اكتوى أو استرقى فقد برئ من التوكل»[(١)].

فحصل من مجموع أقوال أهل العلم الاتفاق على جواز الكي في الأصل، ويمنع في أحوال حاصلها ثلاث:

الحال الأولى: أن يستخدم الكي باعتباره مؤثراً بذاته. وهذه الحال لا تختص بالكي بل هي عامة في سائر الأدوية.

الحال الثانية: أن يستخدم على سبيل الوقاية من الداء قبل وقوعه. وسبب المنع هنا أنه تعجيل للعقوبة مقابل ظن مجرد لا يستند إلى علم، إذ لم يثبت بالوحي ولا بالتجربة نفع الكي على هذا الوجه.

الحال الثالثة: أن يخشى من استخدامه خطراً أكبر من الداء، وفي هذه الحال يمنع لكون ضرره غالباً على نفعه، وما كان كذلك فإن الشريعة تمنعه.

هذا وإن كان الكي قد عرف علاجاً منذ قديم الزمان، إلا أنه لا يزال علاجاً فعالاً لكثير من العلل، سواء استخدم على طريقته التقليدية المعروفة، أو بعد تقدم وسائله في الطب الحديث، ومهما اختلفت طرق الكي في الطب الحديث، لكنها لا تخرج عن كونها استخداماً للنار في علاج بعض الأدواء. ومن طرق الكي الحديثة: استخدام المبضع الكاوي في عمليات الجراحة، وخاصة جراحة الصدر، والقلب، وهذا المبضع يقطع ويكوي في الوقت ذاته، حتى يقفل الأوعية الدموية الصغيرة النازفة، وحتى يتمكن الجراح من الإسراع في الوصول إلى غرضه، فوظيفة الكي هنا إيقاف النزف. ويستخدم الكي كذلك بعد بتر الأعضاء في الجراحة لأغراض مختلفة، وهو ما أرشد إليه النبي ﷺ

---

(١) الفتح (١/١٤٧).

حين أمر بحسم سعد بعد قطع العرق. ويستخدم الكي أيضاً بالكهرباء لمعالجة قرحة الرحم مثلاً، وإزالة الباسور الداخلي، ونحو ذلك من الأغراض. هذا بالإضافة إلى استخدام الموجات الحرارية، والمواد الكيماوية الكاوية، واستخدامات أشعة الليزر[1] الواسعة الانتشار[2].

ولعل مما يدخل في الكي العلاج بالأمواج القصار، وفيه يستخدم جهاز يمتص الطاقة الكهربائية، ويحولها داخل الجسم إلى طاقة حرارية عميقة تسبب زيادة في الدم الشرياني، وبالتالي زيادة الأوكسجين في المنطقة المعالَجة، وهذا يؤدي إلى تغذيتها، ويزيد عمليات الاستقلاب فيها، فتكون المحصلة تصريف المفرزات الالتهابية ونقص في أعراض المرض.

وكل هذا داخل في مسمى الكي وأنواعه، وهو داخل تحت قوله ﷺ: «الشفاء في ثلاثة». وذكر منها الكي.



(١) حزمة كثيفة من الموجات الضوئية، لها مفعول قاطع كاو في آن واحد. انظر: شرح البار على ابن حبيب، ص١٤٨.

(٢) انظر: شرح البار على ابن حبيب، ص١٤٧، ١٤٨.

المبحث الثاني

الحجامة

بعض النصوص فيها:

ورد في الحجامة أحاديث عديدة، هذا بعضها:

١ ـ حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن كان في شيء من أدويتكم خير، ففي شرطة محجم» الحديث[١].

٢ ـ حديث جابر أيضاً أن النبي ﷺ أمر أبا طيبة[٢] أن يحجم أم سلمة[٣].

٣ ـ حديث جابر أيضاً أنه قال عن الاحتجام: سمعت النبي ﷺ يقول: «إن فيه شفاء»[٤].

٤ ـ حديث ابن عباس أن النبي ﷺ احتجم[٥].

٥ ـ حديث أنس أن النبي ﷺ احتجم، وقال: «إن أفضل ما تداويتم به الحجامة، أو هو من أمثل دوائكم»[٦].

هذه بعض النصوص الصحيحة في أمر الحجامة، وهناك نصوص أخرى،

---

(١) تقدم ص٣١٣.

(٢) اسمه نافع، وقيل: ميسرة، وقيل: دينار، كان عبداً لبني بياضة. انظر: تهذيب الأسماء (١/ ٢٤٦).

(٣) أخرجه مسلم (٤/ ١٧٣٠)، كتاب السلام، باب لكل داء دواء، ح:٢٢٠٦. وقال الراوي: حسبت أنه كان أخاً لها من الرضاعة، أو غلاماً لم يحتلم.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب الحجامة من الداء، ح:٥٦٩٧، الفتح (١٠/ ١٥٩)، ومسلم (٤/ ١٧٢٩)، ح:٢٢٠٥.

(٥) أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب الحجامة على الرأس، ح:٥٦٩٨، ٥٦٩٩، انظر: الفتح (١٠/ ١٦٠). وأخرجه مسلم (٤/ ١٧٣١)، ح:٢٢٠٧، ٢٢٠٨.

(٦) أخرجه مسلم (٣/ ١٢٠٤)، كتاب المساقاة، باب حل أجرة الحجام، ح:١٥٧٧.

لم أذكرها اكتفاء بما في الصحيحين أو أحدهما. وهي دالة دلالة واضحة على أن الحجامة دواء من أمثل الأدوية، وهي مشروعة، فعلها النبي ﷺ وأذن فيها، وأمر بها، وأرشد إلى فضلها. والحجامة علاج معروف منذ القدم، ولم يخل منها مصنف في الطب النبوي، أو الطب التجريبي، وذكروا أنها علاج نافع لكثير من الأدواء، وذكروا أهم مواضع الحجامة من البدن، وأنسب الأوقات لها[1].

ويتعلق بها من الفقه مسألتان، إحداهما: أثر الحجامة على العبادة، وهذه سيأتي تفصيلها في الباب الأخير إن شاء الله. والثانية: حكم كسب الحجام. وقد تكلم العلماء في هذه المسألة، واختلفوا فيها على مذهبين:

المذهب الأول: مذهب جمهور الفقهاء حل كسب الحجام. قال ابن قدامة: هذا قول ابن عباس، قال: أنا آكله. وبه قال مالك، والشافعي، وأصحاب الرأي، وهو أحد الأقوال في مذهب أحمد[2].

المذهب الثاني: لا يحل. وهو القول الثاني عند الحنابلة. قال الترمذي: وقال أحمد: إن سألني حجام نهيته، وآخذ بهذا الحديث[3]. يعني حديث محيِّصة الآتي. ونسبه صاحب المغني إلى عثمان، وأبي هريرة، والحسن رضي الله عنهم[4]. لكنه قال: وليس عن أحمد نص في تحريم كسب الحجام، ولا الاستئجار عليها، وإنما قال: نحن نعطيه كما أعطى النبي ﷺ، ونقول له كما قال النبي ﷺ لما سئل عن أكله، ونهاه، وقال: أعلفه الناضح والرقيق.

---

(١) انظر في هذا: الطب النبوي لابن حبيب، مع شرح د. البار، ص٤٧، ٥٥، والطب النبوي للبغدادي، ص٦١، ٦٤، والموجز لابن النفيس، ص٧٤، ٧٥، والجراحة للزهرواي، ص٤٠٥، ٤١٢.

(٢) المغني (٥/ ٥٣٩). قال ابن قدامة: وهو اختيار أبي الخطاب. وانظر: بدائع الصنائع (٤/ ١٩٠)، والقوانين الفقهية، ص٢٨٠، والروضة (٢/ ٥٤٦)، والمجموع (٩/ ٦٠).

(٣) جامع الترمذي (٣/ ٥٦٧).

(٤) المغني (٥/ ٥٣٩) وفيه: وهو قول القاضي، وذكر أن أحمد نص عليه في مواضع، وقال: إن أعطي شيئاً من غير عقد ولا شرط فله أخذه، ويصرفه في علف دوابه، وطعمة عبيده، ومؤونة صناعته، ولا يحل له أكله.

هذا معنى كلامه في جميع الروايات، وليس هذا صريحاً في تحريمه، بل فيه دليل على إباحته، كما في قول النبي ﷺ وفعله. وقال: إن قول أحمد لم يخرج عن قول النبي ﷺ وفعله، وإنما قصد اتباعه ﷺ، وكذلك سائر من كرهه من الأئمة يتعين حمل كلامهم على هذا، ولا يكون في المسألة قائل بالتحريم[١].

واستدل لهذا القول بأدلة منها:

حديث أبي جحيفة رضي الله عنه أن النبي ﷺ نهى عن ثمن الكلب، وثمن الدم. أخرجه البخاري[٢]. احتج به أبو جحيفة على تحريم كسب الحجام.

ومنها حديث رافع بن خديج[٣] رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «ثمن الكلب خبيث، ومهر البغي خبيث، وكسب الحجام خبيث». وفي رواية: «شر الكسب مهر البغي، وثمن الكلب، وكسب الحجام»، أخرجه مسلم[٤].

ومنها حديث محيصة[٥] رضي الله عنه أنه استأذن النبي ﷺ في إجارة الحجام، فنهاه عنها، فلم يزل يسأله، ويستأذنه، حتى قال: «اعلفه ناضحك» أخرجه مالك[٦]. وأخرجه أحمد من حديث رافع بن خديج مرفوعاً، وفيه: «ما أصاب

---

(١) المغني (٥/ ٥٤٠).

(٢) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب موكل الربا، وباب ثمن الكلب، ح:٢٠٨٦، ٢٢٣٨. الفتح (٤/ ٣٦٨، ٤٩٧).

(٣) رافع بن خديج بن رافع بن عدي بن زيد الأنصاري، يكنى أبا عبد الله، وقيل: أبا خديج، شهد أحداً والخندق وأكثر المشاهد، توفي سنة ٧٤هـ بالمدينة. الاستيعاب (٢/ ٤٧٩)، وتهذيب الأسماء (١/ ١٨٧).

(٤) صحيح مسلم (٣/ ١١٩٩)، كتاب المساقاة، باب تحريم ثمن الكلب، ح:١٥٦٨.

(٥) محيِّصة بن مسعود بن كعب الأوسي الأنصاري الحارثي، أبو سعد المدني، أسلم قبل الهجرة، بعثه النبي ﷺ إلى أهل فدك يدعوهم، وشهد أُحداً والخندق وما بعدهما من المشاهد. انظر: تجريد أسماء الصحابة (٢/ ٦٣)، وتهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٨٥).

(٦) موطأ الإمام مالك، ص٥٣٤، كتاب الجامع، باب ما جاء في الحجامة وإجارة الحجام. وعنه أخرجه الترمذي (٣/ ٥٦٦)، كتاب البيوع، باب كسب الحجام، ح:١٢٧٧. ولفظه: فلم يزل به يسأله ويستأذنه حتى قال: «أعلفه ناضحك، وأطعمه رقيقك»، وقال: حسن صحيح. وعنه أيضاً أخرجه الشافعي في مختلف الحديث، ص٢٧٨، وفيه: «أعلفه ناضحك ورقيقك». وأخرجه أبو داود (٣/ ٧٠٧)، كتاب=

الحجام فأعلفه الناضح»[1].

هذه أهم أدلة من ذهب إلى المنع، وأظهر ما فيها من دلالة ورود النهي في بعض طرق الحديث. ويشكل على الاستدلال إذن النبي ﷺ في إطعامها الرقيق، فإنه مكلف، كالحر في هذا الباب، فلو كان كسب الحجام حراماً لما صح أن يطعمه مسلماً مثله.

واحتج الجمهور بحديث أنس، وابن عباس رضي الله عنه أن النبي ﷺ احتجم، وأعطى الحجام أجره. قال أنس: وكان لا يظلم أحداً أجره. وقال ابن عباس رضي الله عنهما: ولو كان حراماً لم يعطه[2]. وهذا نص في محل النزاع، قال الشافعي: لو كان حراماً لم يجز رسول الله ﷺ لمحيصة أن يملك حراماً، ولا يعلفه ناضحه ولا يطعمه رقيقه، ورقيقه ممن عليه فرض الحلال والحرام، ولم يعط رسول الله ﷺ حجاماً على الحجامة أجراً إلا لأنه لا يعطي إلا ما يحل له أن يعطيه وما يحل لمالكه. ثم حمل النهي على أن المراد به بيان دناءة كسب الحجام[3]. قال ابن قدامة: في إعطاء النبي ﷺ الحجام أجره دليل على إباحته، إذ لا يعطيه ما يحرم عليه، وهو عليه الصلاة والسلام يعلم الناس

= البيوع، باب في كسب الحجام، ح:٣٤٢٢. ولفظه: «حتى أمره أن أعلفه ناضحك، ورقيقك». وأخرجه ابن ماجه (٢/ ٧٣٢)، كتاب الإجارات، باب كسب الحجام، ح: ٢١٦٦. وقال في المجموع (٩/ ٦٠): رواه مالك، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وغيرهم، بأسانيدهم الصحيحة. وقال ابن حجر في الفتح (٤/ ٥٣٦): رجاله ثقات.
وورد في رواية مالك: «أعلفه رقيقك. يعني ناضحك». قال الزرقاني: كذا رواه يحيى والقعنبي بلا واو، ورواه ابن بكير بالواو، وبهذا تمسك أحمد وموافقوه، فمنعوا الحر من الإنفاق على نفسه من الحجامة، وأباحوا له إنفاقها على عبده ودوابه، وأباحوها للعبد مطلقاً لهذا الحديث الصحيح. اهـ. من شرح الزرقاني (٤/ ٣٨٤). **قلت**: ويؤيد رواية ابن بكير، روايات الترمذي وأبي داود، بالإضافة إلى أنه لا يناسب تفسير الناضح بالعبد، وهذا لا يعرف.

(١) مسند أحمد (٤/ ١٤١). قال الألباني عنه: إسناد جيد، رجاله ثقات، وله شواهد تقويه. وذكرها. انظر: السلسلة الصحيحة (٣/ ٣٩٠).
(٢) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب ذكر الحجام، ح:٢١٠٢، ٢١٠٣. الفتح (٤/ ٣٨٠). وأخرجهما مسلم، وتقدم ذكر ذلك.
(٣) اختلاف الحديث للشافعي، ص٢٧٩.

وينهاهم عن المحرمات، فكيف يعطيهم إياها ويمكنهم منها؟[1].

وأجيب عما استدل به من قال بحرمة كسب الحجام على الحر بأجوبة، منها:

أن النهي عن ثمن الدم على ظاهره، أي يحرم بيع الدم وأخذ ثمنه، كما حرم بيع الميتة والخنزير، وهذا لا خلاف فيه بين أهل العلم[2].

لكن يشكل على هذا استدلال أبي جحيفة وهو راوي الحديث. ويؤيده أن ما يعطى للحاجم ليس ثمناً للدم، بل هو أجرة ما قام به من عمل، ولو كان في هذا ثمن ومثمن لكان الحاجم هو الذي يدفع الثمن، لأنه أخذ عن المحجوم دمه، بغض النظر عما إذا كان قد استفاد منه أو لا.

ومنها: أن قوله ﷺ كسب الحجام خبيث، المراد منه أنه كسب دنيء لا يليق بالحر أن يحترفه، كما في قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا۟ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٧]، أي الدون. وتسميته ﷺ إياه خبيثاً كتسمية البصل والثوم خبيثين، ولا يلزم من ذلك تحريمهما، ولا يحتج بالاقتران هنا، لأنه قد عهد في الشرع ذكر بعض الأمور المقترنة في الذكر مع تباين أحكامها، فيكون منها للوجوب، ومنها للندب، كقول الله تعالى: ﴿كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١][3].

ومنها: أن حديث محيصة دليل للجواز لا للمنع، قال الخطابي: حديث محيصة يدل على أن أجرة الحجام ليست بحرام. قال وقوله: «أطعمه ناضحك ورقيقك» يدل على صحة ما قلناه، وذلك لأنه لا يجوز له أن يطعم رقيقه إلا من مال قد ثبت له ملكه، وإذا ثبت له ملكه فقد ثبت أنه مباح. قال: وقد ذهب بعض أهل العلم إلى أن كسب الحجام إن كان حراً فهو محرم، محتجاً بقوله ﷺ: «إنه خبيث»، وإن كان عبداً فإنه يعلفه ناضحه وينفقه على دوابه.

---

(١) المغني (٥/ ٥٤٠) بتصرف.

(٢) انظر: فتح الباري (٤/ ٤٩٩).

(٣) انظر: معالم السنن مع أبي داود (٣/ ٧٠٨)، والمغني (٥/ ٥٣٩)، وزاد المعاد (٤/ ٦٣). وفي بعض الاستدلال تصرف وزيادة.

وهذا القائل يذهب في التفريق بينهما مذهباً ليس له معنى صحيح، وكل شيء حل من المال للعبيد، حل للأحرار، والعبد لا ملك له ويده يد سيده، وكسبه كسبه[١]. وقال ابن قدامة: في هذا دليل على إباحة كسب الحجام، إذ غير جائز أن يطعم رقيقه ما يحرم أكله، فإن الرقيق مكلفون، يحرم عليهم ما حرمه الله تبارك وتعالى، كما يحرم على الأحرار[٢].

وهذا القول هو الصواب الذي يدل عليه الدليل بلا ريب. لكن تبقى هذه النصوص دالة على كراهة كسب الحجام تنزيهاً. وعلى هذا حمل ابن قدامة ما ورد من أقوال بعض أهل العلم بالمنع، ورأى في هذا توفيقاً بين الأدلة[٣]. والله أعلم.



(١) معالم السنن مع أبي داود (٣/ ٧٠٧) بتصرف يسير.

(٢) المغني (٥/ ٥٣٩) وفيه تصرف.

(٣) المصدر نفسه (٥/ ٥٤٠). وانظر: معالم السنن (٣/ ٧٠٧)، والمجموع (٩/ ٦٠)، وزاد المعاد (٤/ ٦٣).

المبحث الثالث

استعمال الماء لعلاج الحمى

أرشد النبي ﷺ إلى استعمال الماء في علاج الحمى[1]. فقال: «الحمى من فيح[2] جهنم، فابْرُدوها[3] بالماء»، وفي رواية: «فأطفئوها بالماء»[4].

وفي معنى قوله ﷺ: «من فيح جهنم»، قولان:

الأول: حمله على ظاهره، بمعنى أن ذلك أنموذج ورقيقة اشتقت من جهنم، ليستدل بها العباد عليها، ويعتبروا بها، ثم إن الله سبحانه قدر ظهورها بأسباب تقتضيها، كما أن الفرح، والسرور، واللذة من نعيم الجنة أظهرها في هذه الدار عبرة ودلالة، وقدر ظهورها بأسباب توجبها.

والثاني: أن المراد التشبيه، فشبه شدة الحمى ولهبها بفيح جهنم، وشبه شدة الحر به أيضاً تنبيهاً للنفوس على شدة عذاب النار، وأن هذه الحرارة

---

(١) يقال: حمِي النهار، وحمِي التنور حمْياً: أي اشتد حره. الصحاح (٦/ ٢٣٢٠). ومن ذلك والله أعلم أُخذت الحمى، إذ هي اشتداد حرارة الجسم وزيادتها عن الحد الطبيعي، وعادة ما تكون عرضاً لمرض آخر.

(٢) فاحت القدر، تفيح: غلت. الصحاح (١/ ٣٩٣). قال ابن حجر في الفتح (١٠/ ١٨٥): والمراد سطوع حرها ووهجه.

(٣) المشهور في ضبطها بهمزة وصل، وراء مضمومة، وحكي كسرها. يقال: أبردت الحمى أبرُدها، بوزن أقتلها، أي أسكنت حرارتها. وحكى عياض روايةً بهمزة قطع مفتوحة، وكسر الراء من أبرد الشيء إذا عالجه فصيره بارداً، مثل سخنه إذا صيره ساخناً، وقد أشار إليها الخطابي، وقال الجوهري: إنها لغة رديئة. انظر: زاد المعاد (٤/ ٢٨)، وفتح الباري (١٠/ ١٨٥). قال الجوهري: البرودة نقيض الحرارة، وقد برُد الشيء بالضم، وبرّدته فهو مبرود، وبرَّدته تبريداً. ولا يقال: أبردته إلا في لغة رديئة. الصحاح (٢/ ٤٤٥).

(٤) تقدم ص٢٠٨.

العظيمة مشبهة بفيحها، وهو ما يصيب من قرب منها من حرها[(١)]. قال ابن حجر: والأول أولى، يؤيده قول ابن عمر في آخر حديثه: اللهم اكشف عنا الرجز[(٢)].

قال ابن القيم: قوله ﷺ: «بالماء»، فيه قولان:

أحدهما: أنه كل ماء، وهو الصحيح.

والثاني: أنه ماء زمزم. واحتج أصحاب هذا القول بما رواه البخاري في صحيحه، من حديث ابن عباس لمن به حمى: أبردها عنك بماء زمزم، فإن رسول الله ﷺ قال: «إن الحمى من فيح جهنم، فابردوها بالماء، أو قال: بماء زمزم»[(٣)]. قال: وراوي هذا الحديث قد شك فيه، أي فلا يكون مقيداً لمطلق الماء الوارد في الأحاديث الأخرى، قال: ولو جزم به لكان أمراً لأهل مكة بماء زمزم، إذ هو متيسر عندهم، ولغيرهم بما عندهم من الماء[(٤)].

وتعقب ابن حجر هذا الجواب بأن الحديث وقع في رواية أحمد: «فابردوها بماء زمزم»[(٥)] من غير شك، وترجم له ابن حبان بعد ذكره حديث ابن عمر، فقال: ذكر الخبر المفسر للماء المجمل في الحديث الذي قبله، وهو أن شدة الحمى تبرد بماء زمزم دون غيره من المياه، وساق حديث ابن عباس. ثم ذكر ابن حجر ما ذكره ابن القيم من توجيه الخبر في رواية الجزم، وارتضاه جواباً[(٦)].

وأرى أن الجواب الصحيح، ما تقرر عند أهل العلم، من أن ذكر بعض أفراد العام بحكم يوافق العام ليس تخصيصاً للعام، وقد سبق ذكره.

ويؤيد هذا ما ثبت أن النبي ﷺ قال: «هريقوا عليّ من سبع قرب لم تُحْلَل أوكيتهن»، أخرجه البخاري[(٧)].

---

(١) زاد المعاد (٤/ ٢٨). ونقله ابن حجر في الفتح (١٠/ ١٨٥) دون عزو.

(٢) انظر: الفتح (١٠/ ١٨٥).

(٣) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب صفة النار، ح: ٣٢٦١. الفتح (٦/ ٣٨٠).

(٤) زاد المعاد (٤/ ٢٩).

(٥) مسند أحمد (١/ ٢٩١). وذكر المحققان للجزء الرابع من مسند أحمد أن إسناده صحيح. ينظر هذا في (٤/ ٣٩٦) هامش (١).

(٦) فتح الباري (١٠/ ١٨٥، ١٨٦).

(٧) أخرجه في عدة مواضع أولها في كتاب الوضوء، باب الغسل والوضوء في المِخضب=

ووجه الاستشهاد به أن هذا الأمر منه ﷺ كان بالمدينة، ومعلوم أنه ليس لديهم في المدينة من ماء زمزم ما يطلب منه سبع قرب ونحوها، فظاهر أمره ﷺ منزل على الماء مطلقاً، وفي هذا دليل على أن لمطلق الماء أثراً في تخفيف الحمى.

وعلى كل، فالحديث دليل على استخدام الماء في تبريد حرارة الجسم، وتخفيف الضرر الواقع عليه بسبب ذلك، أو إزالته. ولم يفهم ذلك بعض من سمعه، ممن لا يهتدي بهدي النبوة، فأنكره، وكان بذلك مكذباً لوحي رب العالمين، ومخالفاً لما ثبت لدى الأطباء بيقين. قال الخطابي: اعترض بعض سخفاء الأطباء على هذا الحديث بأن قال: اغتسال المحموم بالماء خطر يقربه من الهلاك، لأنه يجمع المسام، ويحقن البخار، ويعكس الحرارة إلى داخل الجسم فيكون ذلك سبباً للتلف. والجواب: إن هذا الإشكال صدر عن صدر مرتاب في صدق الخبر. فيقال له أولاً: من أين حملت الأمر على الاغتسال، وليس في الحديث الصحيح بيان الكيفية، فضلاً عن اختصاصها بالغسل، وإنما في الحديث الإرشاد إلى تبريد الحمى بالماء، فإذا ثبت في الطب الصحيح أن انغماس كل محموم في الماء، أو صبه إياه على جميع بدنه يضره، فليس هو المراد، وإنما قصد ﷺ استعمال الماء على وجه ينفع، فليبحث عن ذلك الوجه، ليحصل الانتفاع. وأولى ما يحمل عليه كيفية تبريد الحمى ما صنعته أسماء بنت الصديق أنها كانت إذا أتيت بالمرأة قد حمت، تدعو لها، ثم تأخذ الماء فتصبه بينها وبين جيبها، وذكرت الحديث[1]. قال: فيكون هذا من باب النشرة المأذون فيها، والصحابي، ولا سيما مثل أسماء التي كانت تلازم بيت النبي ﷺ أعلم بالمراد من غيرها، ولعل هذا، والله أعلم، هو السر في إيراد البخاري لحديثها عقب حديث ابن عمر، وهذا من بديع ترتيبه[2].

= والقدح والخشب والحجارة، ح:١٩٨، من حديث عائشة ﵂. انظر: الفتح (١/ ٣٦٢).

(١) حديث فاطمة بنت المنذر قالت: إن أسماء بنت أبي بكر ﵄ كانت إذا أتيت بالمرأة قد حُمّت تدعو لها، فأخذت الماء فصبته بينها وبين جيبها، وقالت: كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن نبردها بالماء. أخرجه البخاري في كتاب الطب، باب الحمى من فيح جهنم، ح:٥٧٢٤. انظر: الفتح (١٠/ ١٨٤).

(٢) من فتح الباري (١٠/ ١٨٢) بتصرف.

وقال المازري: قلّ ما يوجد في علم الافتقارُ إلى التفصيل، مثلما يوجد في صناعة الطب، حتى أن المريض يكونُ الشيء دواءه في هذه الساعة، ثم يعود داءً في الساعة التي تليها، لعارض يعرض له؛ من غضب يحمي مزاجه، أو هواء يتغير، إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة. فإذا وجد الشفاء بشيء ما، في حالة ما، فلا يطلب به الشفاء في سائر الأحوال، وفي سائر الأشخاص. والأطباء مجمعون على أن المرض الواحد يختلف علاجه باختلاف السن، والزمن، والعادة، والغذاء المتقدم، والتدبير المألوف، وقوة الطباع. إلى أن قال: وكذلك القول في استعمال الماء للمحموم، فإنهم قالوا عن النبي ﷺ ما لم يقل، وهو ﷺ لم يقل أكثر من قوله: «ابردوها بالماء»، ولم يبين الصفة، والحالة، فمن أين لهم أنه أراد الانغماس؟، والأطباء يسلمون أن الحمى الصفراوية يدبر صاحبها بسقي الماء البارد الشديد البرد، نعم ويسقونه الثلج، ويغسلون أطرافه بالماء البارد، فغير بعيد أن يكون ﷺ أراد هذا النوع من الحمى والغسل، على مثل ما قالوه، أو قريباً منه. وذكر خبر أسماء السابق، وقال: فهذه أسماء شاهدت النبي ﷺ، وهي من القرب منه ما علم، تأولت الحديث على نحو ما قلناه، فلا يبقى للملحد إلا أن يتقول الكذب، ويعارض كذبه بنفسه، وهذا مما لا يلتفت إليه(١).

وقال ابن القيم: أشكل هذا الحديث على بعض الناس، ورأوه منافياً لعلاج الحمى. ونحن نبين بحول الله وقوته، وجهه وفقهه، فنقول خطاب النبي ﷺ نوعان: نوع عام لأهل الأرض، ونوع خاص ببعضهم. وخطابه في هذا الحديث خاص بأهل الحجاز ومن والاهم، إذ كان أكثر الحميات التي تعرض لهم من نوع الحمى اليومية العرضية الحادثة عن شدة حرارة الشمس، وهذه ينفعها الماء البارد شرباً واغتسالاً. ثم قسم الحمى إلى قسمين: عرضية، ومرضية، وقال: يجوز أن يكون مراد الحديث من أقسام الحميات العرضية، فإنها تسكن بالانغماس في الماء البارد، وسقي الماء البارد المثلوج، وقد لا يحتاج صاحبها مع ذلك إلى علاج. ويجوز أن يراد به جميع أنواع الحميات،

---

(١) المعلم (٣/ ١٠٠)، وفيه بعض الحذف.

وقد اعترف فاضل الأطباء جالينوس، بأن الماء البارد ينفع فيها، قال في المقالة العاشرة من كتابه (حيلة البرء): ولو أن رجلاً شاباً حسن الجسم، خصب البدن، في وقت القيظ[1]، وفي وقت منتهى الحمى، وليس في أحشائه ورم، استحم بماء بارد، أو سبح فيه لانتفع بذلك، ونحن نأمر بذلك بلا توقف. وقال الرازي في كتابه الكبير: إذا كانت القوة قوية، والحمى حادة جداً، والنضج بيّن، ولا ورم في الجوف ولا فتق، ينفع الماء البارد شرباً، وإن كان العليل خصب البدن، والزمان حار، وكان معتاداً لاستعمال الماء البارد من خارج، فليؤذن فيه[2].

وما ذكره هؤلاء الأئمة جواباً عن منكر نفع الماء للمحموم، مما ورد في هذا الحديث، تضمن ثلاثة أمور، فيها نظر:

الأول: أن تبريد الحمى بالماء من قبيل النشرة. وهذا فيه نظر، لأن النشرة المشروعة معلومة بغير هذا الحديث، وظاهر الحديث لا يحتمل هذا. وما فعلته أسماء هو من قبيل الجمع بين الدواء الإلهي، وهو الرقية، والدواء الطبيعي. والله أعلم.

والثاني: أن الحديث من باب الخطاب الخاص، فهذا العلاج الذي فيه خاص بأهل الحجاز ومن والاهم. وهذا فيه نظر من وجهين: أحدهما: أن نص الحديث ليس فيه ما يدل على هذا الخصوص. والثاني: ما ثبت في الطب، من أن الماء نافع للحمى عند جميع الناس.

والثالث: أن الحديث عام في الأفراد، لكنه خاص في نوع الحمى. وهذا وإن كان له وجه، لكن فيه نظر من جهة أن الماء قد ينفع في أنواع أخرى من الحميات، وقد أشار إلى هذا ابن القيم فيما سبق. والله أعلم.

ومن المعلوم الآن لدى الأطباء أنه يوجد في الجسم مركز لتنظيم الحرارة في منطقة بالدماغ تعرف باسم (تحت المهاد)، وهذا الجزء من الحي يستشعر حرارة الدم، فإذا ارتفعت عن القدر المطلوب، زاد في إفراز العرق من الجلد،

---

(١) القيظ: صميم الصيف من طلوع الثريا إلى طلوع سهيل. القاموس، ص٩٠١.

(٢) زاد المعاد (٤/ ٢٧، ٢٨).

ليتم خروج الحرارة من الجسم إلى الجو المحيط، فإذا كانت حرارة الجو المحيط مرتفعة (فوق أربعين درجة)، فإن الحرارة لا يمكن أن تنتقل من الجسم إلى الجو المحيط، ولا بد حينئذ من استخدام الماء البارد المثلج، في هذه الحالات. ورغم أن للحمى أسباباً كثيرة، إلا أنها في أكثر الأحيان تكون بسبب مواد رافعة للحرارة، تؤثر على المناطق الموجودة في الدماغ (تحت المهاد)، وتحدث رعشة في الجسم، وتتقلص العضلات، فتزيد من ارتفاع درجة الحرارة. والعلاج بالكمادات الباردة، والماء المثلج، والثلج، نوع هام من العلاج للأعراض ذاتها[١]. ويؤدي ارتفاع حرارة الجسم إلى أضرار شديدة، ويستخدم الطب الحديث وسائل التبريد، مثل كمادات الثلج المجروش، أو الماء المثلج، أو الاغتسال المتكرر بالماء البارد، وتناول المزيد من السوائل، وقد يوضع المصاب في حوض مملوء بالماء البارد في حالات الحمى الشديدة[٢].

ولا شك أن هذا كله داخل في دلالة الحديث، وقد نبّه على ذلك بعض الأطباء المسلمين، فقالوا: إن الماء البارد ينفع في علاج الحمى شرباً، واغتسالاً[٣]. ولا شك أن الحديث يدل عليه، فإن قول النبي ﷺ: «فابردوها بالماء» عام في الشرب والاستعمال. وذكر ابن القيم أن من الناس من حمل ذلك على الصدقة بالماء البارد، قال: وأظن أن الذي حمل من قال المراد الصدقة به أنه أشكل عليه استعمال الماء البارد في الحمى، ولم يفهم وجهه. مع أن لقوله وجهاً حسناً، وهو أن الجزاء من جنس العمل، فكما أخمد لهيب العطش عن الظمآن بالماء البارد، أخمد الله لهيب الحمى عنه، جزاءً وفاقاً، ولكن هذا يؤخذ من فقه الحديث وإشارته، وأما المراد به فاستعماله[٤]. والمراد كما ذكر ابن القيم استعمال الماء، ويحتمل الخبر شرب الماء أيضاً، فإنه يدخل في عموم الإبراد المذكور فيه. والله أعلم.

---

(١) شرح الدكتور محمد علي البار على الطب النبوي لابن حبيب، ص٦١، ٦٢.

(٢) انظر: الطب الإسلامي لمختار سالم، ص٢٦٠، ٢٦١.

(٣) منهم الكحال بن طرخان الحموي في كتابه الأحكام النبوية في الصناعة الطبية. انظر: شرح البار على ابن حبيب، ص٦٠.

(٤) زاد المعاد (٤/ ٢٩).

الباب الرابع

الأدوية غير الحسية

وفيه فصلان:

الفصل الأول: الرقى الشرعية.

الفصل الثاني: الأدوية النفسية.

الفصل الأول

الرقى الشرعية

وفيه تمهيد، وسبعة مباحث:

التمهيد: في بيان علاقة الوحي بالدواء.

المبحث الأول: تعريف الرقية.

المبحث الثاني: حكم الرقية.

المبحث الثالث: ممّ تكون الرقية؟

المبحث الرابع: أولى الأدواء بالرقية.

المبحث الخامس: كيفية الرقية.

المبحث السادس: أجرة الرقية.

المبحث السابع: هل الرقية توقيفية؟

تمهيد

في علاقة الوحي بالدواء

قد يتساءل متسائل: ما للوحي والدواء؟ وهذا سؤال منشؤه الجهل بدين الحق، الذي أرسل الله به محمداً ﷺ ليظهره على الدين كله، وليخرج به الناس من الظلمات إلى النور، وضمنه مصالح العباد في معاشهم ومعادهم ما فرط الله سبحانه فيه من شيء. ومما لا شك فيه أن الدواء من أهم أمور المعاش، ومن عظيم مصالح البشر، وإذا كان كذلك، فكيف يهمله الشرع؟. وقد تقدم في قول الحليمي أن علم الهداية إلى مصالح الأبدان، مما أرسل الله به الأنبياء، لحفظ صحتهم، ودفع أسقامهم[1]. وقد اعتنى أهل العلم قديماً وحديثاً في بيان أنواع الأدوية الإلهية التي وردت الإشارة إليها في القرآن والسنّة، وصنّفوا في ذلك تصانيف كثيرة، بعضها يحمل اسم الطب النبوي، لأن ما علم عن طريق الوحي من الأدوية غير الحسية، إنما علم عن طريق صاحب الوحي، فما جاء في الكتاب العزيز، جاء عن طريقه، وما نطق به، مما أوحى إليه ربه فعن طريقه علم.

ومعلوم أن النبي ﷺ لم يبعث طبيباً، ليداوي علل الأبدان، وإنما بعث طبيباً يداوي القلوب والأرواح، بعث هادياً وداعياً إلى الله، ومعرفاً به، وداعياً إلى جنته، أما طب الأبدان فقد جاء تبعاً وضمناً، ومقصوداً لغيره[2]. ولا يعني هذا أن النبي ﷺ لم يتكلم في طب الأبدان، بل ورد عنه ذكر كثير من الأدوية الحسية، وقد تقدم ذكر بعضها في الباب الثاني، وورد عنه كثير من الأدوية غير الحسية، والتي سأشير إليها هنا في هذا الباب.

ومما لا شك فيه أن النبي ﷺ لا ينطق عن الهوى، فإذا ذكر دواء فهو

(١) تقدم ص١٤٨.

(٢) انظر: زاد المعاد (٤/ ٢٤).

حق لا مرية فيه، وقد لا يحصل الشفاء به لبعض الناس، لأسباب في المريض، أو الطبيب، أو كيفية الدواء، أو غير ذلك من العوارض، التي تحول دون الشفاء. ومما لا شك فيه أيضاً أن الطب النبوي أعظم قدراً وأجلّ من الطب التجريبي، بل نسبة هذا إلى طب النبوة، كنسبة طب الطرقية والعجائز إلى طب الأطباء، وقد اعترف به حذاقهم وأئمتهم، كما قال ابن القيم، لأن طب الأطباء لا يعدو كونه قياساً، أو تجربة، أو إلهاماً أو حدساً صائباً، فأين يقع هذا وأمثاله من الوحي الذي يوحيه الله إلى رسوله، بما ينفعه ويضره، فنسبة ما عندهم من الطب إلى هذا الوحي، كنسبة ما عندهم من العلوم إلى ما جاءت به الأنبياء، فليس طب النبي ﷺ كطب الأطباء، فإن طبه متيقن قطعي إلهي، صادر عن الوحي، ومشكاة النبوة، وكمال العقل، وطب غيره أكثره حدس، وظنون، وتجارب. بل ههنا من الأدوية التي تشفي الأمراض، ما لم يهتد إليها عقول أكابر الأطباء، ولم تصل إليها علومهم وتجاربهم وأقيستهم، من الأدوية القلبية، والروحانية، وقوة القلب، واعتماده على الله، والتوكل والالتجاء إليه[1].

وقد ذهب بعض الناس إلى أن النبي ﷺ لم يتكلم في الدواء بالوحي، وإنما كان ما يصفه من ذلك من جملة ما يصفه العرب من الطب التجريبي. قال ابن خلدون[2]: وللبادية من أهل العمران طب يبنونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص، ويتداولونه متوارثاً من مشايخ الحي وعجائزه، وربما يصح منه البعض، إلا أنه ليس على قانون طبيعي، ولا عن موافقة المزاج. وعند العرب من هذا الطب كثير، وكان فيهم أطباء معروفون... قال: والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيء، وإنما هو أمر كان عادياً للعرب، ووقع في ذكر أحوال النبي ﷺ من نوع ذكر أحواله التي هي عادة وجبلة، لا من جهة أن ذلك مشروع على ذلك النحو من

(١) المصدر نفسه (٤/ ٣٥، ٣٦).

(٢) عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن الحضرمي الأشبيلي الأصل التونسي ثم القاهري المالكي المعروف بابن خلدون، ولي الدين أبو زيد، أديب مؤرخ، ولد بتونس سنة ٧٣٢هـ، وتوفي بالقاهرة سنة ٨٠٨هـ. من مصنفاته: العبر في تاريخ الملوك. انظر: الضوء اللامع (٤/ ١٤٥)، ومعجم المؤلفين (٥/ ١٨٨).

العمل، فإنه ﷺ إنما بعث ليعلمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات. وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع، فقال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[1]، فلا ينبغي أن يحمل شيء من الذي وقع من الطب الذي وقع في الأحاديث الصحيحة المنقولة على أنه مشروع، فليس هناك ما يدل عليه، اللهم إلا إن استعمل على جهة التبرك وصدق العقد الإيماني، فيكون له أثر عظيم النفع، وليس ذلك من الطب المزاجي، وإنما هو آثار الكلمة الإيمانية، كما وقع في مداواة المبطون بالعسل ونحوه[2].

وهذا القول متعقب من وجوه:

الوجه الأول: كيف يرشد النبي ﷺ أصحابه، والأمة جمعاء إلى استخدام أدوية موروثة من مشايخ الحي وعجائزه، مما لم يصدر عن وحي، ولم تدعمه تجربة صحيحة؟ بل هذا لو صدر من رجل عادي لعد خطأً وظلماً، لما فيه من المخاطرة بأجساد الناس، فكيف يصدر من نبي مرسل، أوتي الحكمة والعلم والشفقة والرحمة على وجه التمام؟ هذا باطل بلا شك، والرسول ﷺ منزه ومبرأ عن مثل هذا.

الوجه الثاني: كون النبي ﷺ لم يبعث طبيباً، لا يلزم منه عدم تعريفه بالطب أو غيره من العلوم التي تحقق مصلحة، أو تدفع عن الأمة مفسدة. وقد تقدم أن دين النبي ﷺ اشتمل على جميع مصالح البشر، ومنها مصالح الأبدان، وأن دعوة الأنبياء تضمنت ذلك. نعم لم يبعث النبي ﷺ طبيباً، وإنما بعث هادياً إلى الله، ومبيناً لأحكام الشرائع، ولكن شريعته تضمنت أصول الطب الوقائي والعلاجي، وجاء فيها الأمر بطلب الدواء والبحث عنه،

---

(١) رواه مسلم في كتاب الفضائل (٤/ ١٨٣٥)، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، ح: ٢٣٦١ من حديث طلحة رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ مر بقوم على رؤوس النخل فقال: «ما يصنع هؤلاء؟»، فقالوا: يلقحونه، يجعلون الذكر في الأنثى، فتلقح. فقال رسول الله ﷺ: «ما أظن يغني ذلك شيئاً»، قال: فأُخبروا بذلك، فتركوه. فأُخبر رسول الله ﷺ بذلك، فقال: «إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظناً، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوه، فإني لا أكذب على الله عز وجل».

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص٤٠٥.

واستغلال الموارد المسخرة المباحة، للوصول إلى ما يحفظ على الناس صحتهم، أو يدفع عنهم الأسقام.

الوجه الثالث: الاستدلال بحديث تأبير النخل ليس في موضعه، لأن ذاك أمر قاله على سبيل الاقتراح المبني على الظن، لا من جهة الوحي، وقد ذكر ذلك ونص عليه، فقال: «ما أظن ذلك يغني شيئاً» فلما خرج التمر شيصاً، قال: «إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظناً، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به، فإني لا أكذب على الله». ولهذا ترجم له النووي بقوله: باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا، على سبيل الرأي. أما ما قاله ﷺ في باب الدواء على سبيل الجزم فهو شرع لا يأتيه خلف أبداً، وعلى هذا جماعة العلماء، حيث ذكروا ذلك في كتب الأحكام، وغيرها، بل أفردوا لما ورد في ذلك مصنفات منفصلة، أسموها باسم الطب النبوي، جمعوا فيها ما ورد عنه ﷺ في أمور الدواء والعلاج. فكيف يقال: ينبغي ألّا يحمل ما ورد في الأحاديث الصحيحة في الطب على أنه شرع، بل يجب اعتقاد أن ما صح عن النبي ﷺ فهو شرع، في أي أمر كان. ثم النبي ﷺ لم يكن طبيباً، فكيف تكلم في الطب، وجمعت عنه هذه الأحاديث الكثيرة فيه؟ لا شك أنه إنما علم ذلك عن طريق الوحي، وما كان كذلك فهو شرع.

الوجه الرابع: كون المستعمل للدواء الوارد في الأحاديث الصحيحة، يحصل النفع العظيم بسبب التبرك وصدق العقد، هذا فيه تناقض، بيانه: أن ابن خلدون زعم أن ذلك ليس من الشرع في شيء، فكيف يؤثر فيه الاعتقاد المشار إليه؟ يلزم من هذا أن من ترك تأبير النخل، ونحوه بقصد التبرك بظن النبي ﷺ وصدق العقد فيه، يحصل له بذلك النفع العظيم، وهذا باطل. نعم يؤثر قصد التبرك، وصدق الاعتقاد فيما ثبت عن النبي ﷺ من أدوية روحية نفسية، مما لا يعلم كيفية تأثيره. أما الأدوية الحسية التي جاء ذكرها في الشرع، فهي مشتملة على مادة الدواء بخلق الله لها، فقد تنفع وإن لم يوجد صدق العقد فيها. إذ كان الله قد خلق فيها خاصية الدواء، ودلّ عليها النبي ﷺ بالخبر الصادق.

الوجه الخامس: أن ما مثل به من وصف العسل للمبطون، لا يدل على

مطلوبه، لأن القصد من إيراده بيان ما أسسه من كون النفع الحاصل من تلك الأدوية، كان بسبب صدق الاعتقاد لا أنها في الواقع فيها دواء، فهذا العسل يقرر الأطباء أنه مضر للمبطون، فلما شربه ذلك الرجل بصدق العقد حصل به الشفاء، هذا تقرير حجته. ولكنها باطلة منتقضة لأمرين:

أولاً: لأن النبي ﷺ ما وصفه إلا وهو يعلم أنه دواء، ولهذا لما أنكر الرجل أثره الدوائي في بادئ الأمر، أمره النبي ﷺ بتكراره، ليقينه أنه علاجه، وقد كان كذلك في آخر الأمر.

وثانياً: قد ثبت الآن لدى الأطباء أن العسل من أنجع الأدوية في حالات الإسهال، وتقدم هذا في موضعه. فدل هذا على أن ما استشهد به ابن خلدون، من وصف العسل، دليل على نقض قوله، ودليل لنقيضه. وتبين بذلك أن ما ثبت عن النبي ﷺ في أمور الدواء، هو من المشروع، وأنه من الأدوية المتحققة النفع التي لا يتخلف أثرها إلا لفوات شرط أو وجود مانع، والله أعلم.

والحق أن الطب النبوي في حاجة إلى دراسة عميقة، تجلي قدره العظيم، وتدفع عنه شبه الأغبياء والجاهلين، وتجمع بين ما يظهر من تعارض بينه، وبين الحقائق الطبية الحديثة، والتي بلا شك إما أن تتفق معه، وإما أن تكون باطلة، هذا من جانب. والجانب الآخر المهم، هو ما صنف في الطب النبوي، فهو بحاجة إلى باحث متضلع، يوليه دراسة يقف فيها على كل ما يمكن الوقوف عليه؛ من المصنفات، ويتولى بيان ما طبع منها، وما لم يطبع، وما لها، وما عليها، وشرح ما احتوته مما غمض ودق، وغير هذا كثير من الجوانب المشرقة المضيئة، التي تحتاج إلى دراسة(١).

وقد سرد بعض من كتب أو حقق في هذا المجال أسماء الكتب التي صنفت في الطب النبوي، مع بعض الإشارات اليسيرة إلى المطبوع منها،

---

(١) تعتبر رسالة أحمد زبيلة: تخريج ودراسة أحاديث الطب النبوي في الأمهات الست، نوعاً من الدراسات المفيدة المساعدة في هذا الباب. كما أن الدكتور البار وعد بأن يفرد لمؤلفات الطب النبوي الموجودة، والمفقودة، والمطبوعة، والمخطوطة، والقديمة والحديثة، مؤلفاً، نسأل الله أن يتم له ذلك. انظر كتابه: هل هناك طب نبوي؟ ص٢٣.

والمخطوط، والمفقود[1]. ولكنها كانت إشارات يسيرة جداً، وغير محررة في غالب أمرها، ويعتمد بعضهم فيها على بعض، دون البحث المستقل، ولهذا جاءت ضعيفة الفائدة، ولا عتب عليهم في ذلك، فإنه ليس من صميم عملهم، ولكنه جرى مجرى التمهيد، إذ ذلك يحتاج إلى عمل مستقل. وللتدليل على ما أقول، أذكر فيما يلي مثالين، لبيان القصور والضعف المشار إليه.

المثال الأول: كتاب الطب النبوي[2]، لعبد الملك بن حبيب الأندلسي الإلبيري، المتوفى سنة ثمان وثلاثين ومائتين للهجرة النبوية. هذا الكتاب ذكر شارحه أنه مفقود، اعتماداً على من قال ذلك[3]، ذكر ذلك عدة مرات[4]، ثم جاء فحققه وأخرجه إلى الناس، بعد أن ظل يظنه مفقوداً ردحاً من الزمن.

المثال الثاني: كتاب الطب النبوي، المنسوب إلى شمس الدين الذهبي، المتوفى سنة (٧٤٨هـ)، طبع عدة مرات، من غير تحقيق، وعند النظر فيه، يبدو وكأنه نسخة من كتاب الطب النبوي لموفق الدين عبد اللطيف البغدادي، المتوفى سنة (٦٢٩هـ)، لا يختلف عنه في شيء، حتى لكأن القارئ أمام نسختين من كتاب واحد، لكنهما مختلفتان في الناسخ، ولهذا وجدت بعض

---

(١) انظر: مقدمة تحقيق كتاب المنهج السوي، فقد ذكر (٢٢) مصدراً، منها (١٦) مصدراً مستقلاً. انظر ص٣٧، ٣٩، وتخريج ودراسة أحاديث الطب النبوي، رسالة ماجستير بأم القرى، ص٧٢، ٧٦، وهل هناك طب نبوي؟ للدكتور البار، ص١٣، ٢٣.

(٢) طبعته دار القلم، عام ١٤١٣هـ، بشرح وتعليق الدكتور محمد علي البار. وقد أجاد في شرحه، والتعليق عليه، فعظمت فائدة الكتاب جداً، ومثل هذا العمل يعد مثالاً يحتذى، فليت من عنده المقدرة من الأطباء، فعل مثل هذا في كتب الطب النبوي الأخرى.

(٣) وذكر في مقدمة شرحه، أن كثيراً ممن كتب في الطب النبوي من الباحثين، من أمثال الدكتور ناظم نسيمي، في كتابه الطب النبوي والعلم الحديث، والدكتور حسن مقبولي الأهدل، في تحقيقه لكتاب المنهج السوي للسيوطي، والدكتور أحمد بن زبيلة، في رسالته تخريج ودراسة أحاديث الطب النبوي، كلهم ذكروا أن الكتاب مفقود. انظر ص٨. والذي رأيته في تحقيق المنهج السوي، ص٣٨، أن المحقق أحال فقط إلى كشف الظنون. وانظر: تخريج ودراسة أحاديث الطب النبوي، ص٧٢.

(٤) انظر: كتاب هل هناك طب نبوي؟ ص٢٣.

الفروق اليسيرة، وكل من ذكر الكتب المصنفة في الطب النبوي، يذكره كذلك، وفي نفسي أن الكتاب واحد، وهو كتاب الطب النبوي للبغدادي، ونسبته للذهبي تحتاج إلى دراسة، وليس ذلك في وسعي الآن، ولذا اكتفيت بالتنبيه عليه.

فهذا وأمثاله كثير يدل على أن الطب النبوي بحاجة إلى عناية، وبحاجة إلى أبحاث مستفيضة في مصنفاته، لإبراز كنوزه ومكنوناته، عسى الله أن يسخر من عباده من يوفق لذلك، إنه عليم قدير.



المبحث الأول

معنى الرقية

رقى الراقي، رقية، ورَقْياً، ورُقِيّاً: أي عوّذ، ورقيته أنا، أرقيه، كذلك، واسترقيته فرقاني، أيضاً. وفاعل الرقية: راق، وجمعه راقون. والرقية هي العُوذة. هذا في كلام أهل اللغة واللسان[(1)].

وهي في الاصطلاح الشرعي:

قال بعضهم: العوذة التي يرقى بها صاحب الآفة، كالحمى والصرع، وغيرهما[(2)]. وهذا تعريف غير جامع ولا مانع، فقوله: العوذة لم يبين المشروع من غيره، فالحد لا يمنع دخول الرقى غير الشرعية، وقوله: صاحب الآفة يقصر الرقية على المريض فقط. وكذا تعريف من عرفها بأنها:

هي العوذة، أي ما يرقى به من الدعاء، لطلب الشفاء[(3)].

فقوله: من الدعاء قصر للرقية على الدعاء فقط، وهذا فيه نظر من وجهين:

أحدهما: أن الدعاء غير الرقى. والثاني: أن التعريف لم يشمل التعويذ بالقرآن، وهو أصل الرقية.

ويمكن تعريف الرقى بأنها:

التعويذ بالقرآن، والأدعية والأذكار المشروعة، لحفظ صحة، أو دفع مرض.

---

(1) انظر: الصحاح (٦/ ٢٣٦١)، والمحكم (٦/ ٣٠٩)، وتهذيب اللغة (٩/ ٢٩٣)، ولسان العرب (١٤/ ٣٣٢)، والمصباح المنير (١/ ٢٣٦).

(2) النهاية (٣/ ٢٥٤).

(3) انظر: أحكام الرقى والتمائم، للدكتور فهد السحيمي، ص٢٩.

وهذا التعريف وإن لم يذكره العلماء نصاً، لكن كلامهم يؤيده[1].

وبعضهم قال: الرقى دعاء، وتوسل، يطلب فيها من الله شفاء المريض، وذهاب العلة من بدنه[2].

لكن هذا لم يبين حقيقة الرقية، لأن الدعاء ليس هو الرقية، ومن ذكر من أهل العلم كابن تيمية أن الرقية نوع من أنواع الدعاء، يحمل كلامه على أن المراد أنها من باب الدعاء، وقد قال ابن تيمية في معرض كلامه عن قوله ﷺ: «ولا يسترقون»، قال: أي لا يطلبون من أحد أن يرقيهم، والرقية من جنس الدعاء، فلا يطلبون من أحد ذلك.

قال: وكان النبي ﷺ يرقي نفسه، وغيره، ولم يكن يسترقي، فإن رقيته نفسه وغيره، من جنس الدعاء له ولغيره[3].

فقوله: من جنس الدعاء، أي أن الرقية والدعاء من باب واحد، لا أن الرقية ضرب من أضرب الدعاء بل قد يكون الدعاء من الرقية. جاء في تيسير العزيز الحميد: أما الرقى بالقرآن، وأسماء الله وصفاته، ودعائه، والاستعاذة به وحده لا شريك له، فليست شركاً، بل ولا ممنوعة، بل مستحبة أو جائزة[4]. وذلك لأن الرقية من التعويذ، وهو الالتجاء إلى الله، وذلك يكون بالرقية الخاصة، أو بما هو أعم من ذلك، كالدعاء ونحوه.



---

(١) انظر: فتح المجيد، ص١٧٢.

(٢) أحكام الرقى والتمائم، ص٣٠، وأحال فيه إلى كتاب صراع بين الحق والباطل، لسعد محمد صادق، ص١٤٧.

(٣) مجموع الفتاوى (١/ ١٨٢).

(٤) تيسير العزيز الحميد، ص١٦٥.

المبحث الثاني

حكم الرقية

جاءت في السنّة النبوية نصوص تثبت الرقية، وأنها جائزة. وجاءت نصوص أخرى تمنع ذلك. وهذا في ظاهره تعارض، وفي حقيقته لا تعارض فيه، وقد تقدم أنه لا يمكن أن يتعارض نصان صحيحان قطعيان، تعارضاً لا يمكن الجمع بينهما فيه. وفيما يلي أهم الأدلة التي تدل على ثبوت الرقية:

١ ـ حديث عائشة رضي الله عنها قالت: كان إذا اشتكى رسول الله ﷺ رقاه جبريل. الحديث أخرجه مسلم(١).

٢ ـ حديث عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ إذا مرض أحد من أهله، نفث عليه بالمعوِّذات(٢). وعنها أنه كان إذا اشتكى يقرأ على نفسه بالمعوذات. أخرجه مسلم(٣).

٣ ـ وكان النبي ﷺ يعوِّذ الحسن والحسين. أخرجه البخاري وغيره(٤).

٤ ـ وأمر النبي ﷺ بالرقية: حيث أمر عائشة رضي الله عنها أن تسترقي من العين. وقال لجارية رأى عليها أثر العين، في بيت أم سلمة رضي الله عنها: «بها نظرة فاسترقوا

---

(١) صحيح مسلم (٤/١٧١٨)، كتاب السلام، باب الطب والمرض والرقى، ح:٢١٨٥.

(٢) المراد بالمعوذات: سورة الفلق والناس والإخلاص، وذكر سورة الإخلاص تغليباً، لما اشتملت عليه من صفة الرب، وإن لم يصرح فيها بلفظ التعويذ. انظر: الفتح (٨/ ٦٨٠)، (١٠/ ٢٠٥).

(٣) مسلم (٣/ ١٧٢٣)، كتاب السلام، باب رقية المريض بالمعوذات، ح:٢١٩٢. وأخرج الجزء الأخير منه البخاري، في كتاب الطب، باب الرقى بالقرآن والمعوذات، ح:٥٧٣٥. الفتح (١٠/ ٢٠٥).

(٤) سيأتي تخريجه قريباً.

لها». وقال لأسماء بنت عميس[1]، في شأن أولادها: «أرقيهم»[2].

٥ ـ وسئل النبي ﷺ عن الرقى، فقال ﷺ: «من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل»، أخرجه مسلم[3].

فهذه النصوص وغيرها كثير دالة دلالة بيّنة على جواز الرقية، بل استحبابها، لأمر النبي ﷺ الذي أقل درجاته الاستحباب، وقال ابن تيمية رحمه الله عن نوع من الرقى، وهي الخاصة بمس الشياطين، إنها من أفضل الأعمال، وإنها من أعمال الأنبياء والصالحين، فإنه ما زال الأنبياء والصالحون يدفعون الشياطين عن بني آدم بما أمر الله به[4].

وقابل هذه النصوص، نصوص أخرى، قد يفهم منها منع الرقى، مطلقاً. أهم هذه النصوص ما يلي:

١ ـ حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الرقى والتمائم والتولة شرك»[5].

٢ ـ حديث ابن عباس رضي الله عنهما، الطويل، في قصة السبعين ألف الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب، ومنهم: «الذين لا يسترقون»، الحديث متفق عليه، وهذا لفظ مسلم[6].

---

(١) أسماء بنت عُمَيس زوج أبي بكر الصديق، وهي خثعمية، كانت تحت جعفر بن أبي طالب وهاجرت معه إلى أرض الحبشة ثم قتل عنها يوم مؤتة فتزوجها الصديق، ثم مات عنها فتزوجها علي بن أبي طالب، وكانت ممن أسلم قديماً وبايعت رسول الله ﷺ. تهذيب الأسماء (٢/ ٣٣٠).

(٢) انظر هذه الأحاديث في صحيح البخاري، كتاب الطب، باب رقية العين، ح:٥٧٣٩، ٥٧٣٨، الفتح (١٠/ ٢١٠)، ومسلم (٤/ ١٧٢٥، ١٧٢٦)، كتاب السلام، باب استحباب الرقية، من حديث عائشة، وأم سلمة، وجابر رضي الله عنهم، ح:٢١٩٥، ٢١٩٧، ٢١٩٨.

(٣) صحيح مسلم (٤/١٧٢٦)، كتاب السلام، باب استحباب الرقى، من حديث جابر رضي الله عنه.

(٤) مجموع الفتاوى (١٩/٥٦).

(٥) مسند أحمد (١/ ٣٨١)، وسنن أبي داود (٤/ ٢١٢)، كتاب الطب، باب تعليق التمائم، ح:٣٨٨٣، وابن ماجه (٢/ ١١٦٦)، كتاب الطب، باب تعليق التمائم، ح:٣٥٣٠، والحديث صحيح لغيره. انظر: هامش (٤) من تحقيق المسند (٦/ ١١٠، ١٥٥)، والسلسلة الصحيحة للألباني، ح:٣٣١.

(٦) تقدم ص٣١.

٣ ـ حديث المغيرة بن شعبة ﷺ أن النبي ﷺ قال: «من اكتوى أو استرقى فقد برئ من التوكل». وقد صححه بعض الحفاظ كما تقدم في حكم الكي[١].

هذه أهم الأدلة التي يظن أنها تدل على منع الرقى، وبها تمسك من كره الرقية[٢].

وأجيب عنها بأجوبة أهمها: أن النهي الوارد عن الرقى محمول على الرقى بما لا يعرف معناه، لاحتمال أن يكون كفراً، أو على ما كانت عليه الجاهلية؛ من إضافة العافية إلى السبب، لا إلى المسبب، وهو الله[٣].

وهذا جواب صحيح على الاستدلال بحديث ابن مسعود، والمغيرة. لأن من اعتقد اعتقاد الجاهلية في الأسباب، فقد جانب التوكل وابتعد عنه. ومن رقى بغير المشروع من كلام الجن، وغيره، فقد وقع في الشرك، وهذا ظاهر. ويؤيده أمور:

أولها: أن النبي ﷺ قال: «أعرضوا عليّ رقاكم. لا بأس بالرقى ما لم يكن فيه شرك»، أخرجه مسلم[٤].

والثاني: أن حديث ابن مسعود جاء في آخر قوله: إنما يكفيك أن تقولي ما كان رسول الله ﷺ يقول: «أذهب الباس رب الناس، اشف أنت الشافي» الحديث، فنهى عن رقية وأثبت أخرى، وما ذلك إلا لأن الأولى ممنوعة، والثانية مشروعة.

والثالث: الأدلة التي تقدم ذكرها قريباً، والتي تفيد جواز الرقية، بل واستحبابها، يقيناً وقطعاً.

والرابع: إجماع العلماء على جواز الرقية الشرعية، فقد نقل ابن حجر

---

(١) ص٤١٩. (٢) انظر: فتح الباري (١٠/٢٢٢).

(٣) قاله الطبري، والبيهقي، والمازري. انظر: المعلم (٣/ ٩٥)، والمجموع (٩/ ٦٧)، وشرح مسلم (١٤/ ١٦٩)، والفتح (١٠/ ٢٢٢).

(٤) صحيح مسلم (٤/ ١٧٢٧)، كتاب السلام، باب لا بأس بالرقى، ح:٢٢٠٠، من حديث عوف بن مالك ﷺ.

إجماع العلماء، على جواز الرقية، إذا كانت بما ثبت في السنّة، وبالكلام العربي، ولم يعتقد أن الرقى تؤثر بذاتها[1].

أما حديث ابن عباس ﷺ، فالجواب المذكور غير لائق بمساقه ولا معناه، لأن مقصوده إثبات خصوصية لهؤلاء السبعين ألفاً، وفضيلة على غيرهم، مع اشتراكهم في أصل الفضل والديانة، والمذكور يرفع المزية والخصوصية، ومن كان يعتقد عقيدة الجاهلية، أو يرقي رقاها، فليس مسلماً[2]. ولهذا أجيب عنه بأجوبة أخرى:

أولها: المراد الذين يجتنبون فعل ذلك في الصحة، خشية وقوع الداء. قال ابن حجر: قاله ابن قتيبة، وهو اختيار ابن عبد البر. وهو مردود بثبوت الرقية في حال الصحة[3]. **قلت**: يعني ما ثبت من حديث عائشة ﷺ أن النبي ﷺ كان إذا أوى إلى فراشه كل ليلة، جمع كفيه، ثم نفث فيهما، فقرأ فيهما: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ و﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝١﴾ و﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١﴾، ثم يمسح بهما ما استطاع من جسده، يبدأ بهما على رأسه، ووجهه، وما أقبل من جسده، يفعل ذلك ثلاث مرات. أخرجه البخاري[4]. وكذلك ما ورد من تعوذه ﷺ من البرص والجنون والجذام وسيئ الأسقام. من حديث أنس ﷺ أخرجه أبو داود والنسائي[5].

وثانيها: هؤلاء الذين لا يسترقون، هم من غفل عن الدنيا، وما فيها من الأسباب المعدة لدفع العوارض، فهم لا يعرفون الاسترقاء، ولا غيره، وليس لهم ملجأ فيما يعتريهم إلا الدعاء، والاعتصام بالله، والرضا بقضائه، فهم غافلون عن طب الأطباء، ورقى الرقاة، ولا يحسنون من ذلك شيئاً. نقله في الفتح[6] عن الحليمي.

---

(١) فتح الباري (١٠/ ٢٠٦). (٢) المفهم (١/ ٤٦٣).
(٣) فتح الباري (١٠/ ٢٢٢).
(٤) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب فضل المعوذات، ح:٥٠١٧.
(٥) سنن أبي داود (٢/ ١٩٤)، كتاب الصلاة، باب في الاستعاذة، ح:١٥٥٤، وسنن النسائي (٨/ ٦٦٤)، كتاب الاستعاذة، باب الاستعاذة من الجنون، ح:٥٥٠٨، وصحح إسناده النووي في الأذكار، ص٥٥٨. وانظر: صحيح الأذكار، ح:١١٨٩/ ٩٤٠.
(٦) فتح الباري (١٠/ ٢٢٢).

وهذا الجواب لا يصح، لأن الإعراض عما جعله الله سبباً مشروعاً ليس محموداً، بل قد يكون ممنوعاً، ولهذا أخذ بالأسباب المشروعة سيد المتوكلين، نبي الله ﷺ، فكان يرقي نفسه، في الصحة والمرض، ويتعاطى الأسباب المشروعة، وقد تقدم بيان هذا، في الكلام على حكم التداوي. (ثم إن الرَّقْي بأسماء الله تعالى غاية التوكل على الله، لما فيه من الالتجاء إليه، والرغبة فيما عنده، والتبرك بأسمائه، والتعويل عليه في كشف الضر والبلاء، فإن كان هذا قادحاً في التوكل، فليكن الدعاء والأذكار قادحاً فيه، ولا قائل به، وكيف يكون ذلك، وقد رقى النبي ﷺ، ورقاه جبريل، وفعل ذلك الخلفاء والسلف، فإن كانت الرقى قادحة في التوكل، ومانعة من اللحوق بالسبعين ألفاً، فالتوكل لم يتم للنبي ﷺ ولا لأحد من الخلفاء، ولا يكون أحد منهم من السبعين ألفاً، مع أنهم أفضل من وافى القيامة بعد الأنبياء، ولا يتخيل ذلك عاقل)(١).

وأيضاً فإن تعاطي الأسباب المشروعة، لا ينافي الرضا بقضاء الله، بل يفر العبد من قدر الله، إلى قدر الله، كما قال الفاروق رضي الله عنه(٢)، فيتعاطى العبد السبب المشروع، وهو راض بقضاء الله عليه. والحق أن من وثق بالله عز وجل، وأيقن أن قضاءه عليه ماض، لم يقدح في توكله تعاطيه الأسباب، اتباعاً لسنته، وسنّة رسوله ﷺ(٣).

أقول: هذا الحديث لا يدل على منع الرقية أصلاً، وبيان ذلك: أن المستدل به، إما أن يستدل برواية مسلم: «لا يرقون»، أو بالرواية المتفق عليها «لا يسترقون»، وكل ذلك لا يدل على منع الرقى بحال. أما رواية «لا يرقون»، فقال ابن تيمية رحمه الله: إنها غلط، وعلل ذلك، بأن هؤلاء رقياهم لغيرهم، ولأنفسهم حسنة، وكان النبي ﷺ يرقي نفسه، وغيره، ولم يكن يسترقي، فإن رقيته نفسه، وغيره، من جنس الدعاء لنفسه، ولغيره، وهذا مأمور به، وأما المسترقي فإنه يسأل غيره ويرجو نفعه، وتمام التوكل ينافي ذلك. قال ابن

---

(١) من كلام القرطبي، في المفهم (١/ ٤٦٤ ـ ٤٦٥).
(٢) تقدم تخريجه، ص١٣٣.
(٣) فتح الباري (١٠/ ٢٢٢) نقلاً عن الطبري.

القيم: والنبي ﷺ لا يجعل ترك الإحسان المأذون فيه سبباً للسبق إلى الجنان، وهذا بخلاف ترك الاسترقاء، فإنه توكل على الله، ورغبة عن سؤال غيره، ورضاء بما قضاه، فهذا شيء وهذا شيء[1].

قال ابن حجر: وأجاب غيره بأن الزيادة من الثقة مقبولة، وسعيد ابن منصور[2] حافظ، وقد اعتمده البخاري ومسلم، واعتمد مسلم على روايته هذه. وبأن تغليط الراوي مع إمكان تصحيح الزيادة لا يصار إليه. والمعنى الذي حمله على التغليط موجود في المسترقي، لأنه اعتل بأن الذي لا يطلب من غيره أن يرقيه تام التوكل، فكذا يقال له: والذي يفعل غيره به ذلك، ينبغي ألّا يمكنه، لأجل تمام التوكل، وليس في وقوع ذلك من جبريل دلالة على المدعى، ولا في فعل النبي ﷺ أيضاً دلالة، لأنه في مقام التشريع وتبيين الأحكام[3].

قلت: لكن هذا التعقب ضعيف، على خلاف عادة ابن حجر، فإن من عادته ألا يرتضي مثل هذا. والجواب عنه من أوجه:

أحدها: كون الراوي ثقة، لا يعني أنه لا يغلط، فكم من روايات غلط فيها الثقات، إما لمخالفتهم من هم أوثق منهم، أو لمعارضته لما دلت عليه الأدلة الأخرى، والقواعد العامة للشريعة.

والثاني: ما جعله ابن حجر حاملاً على تغليط الراوي، ليس كذلك، بل الحامل عليه مجموع ما ذكر، ومنه وقوع ذلك من النبي ﷺ، بل وأمره به، فكيف يفعله ﷺ، ويأمر به، ثم يجعل تركه من تمام التوكل، وهو سيد المتوكلين، والداعين إلى التوكل؟!

والثالث: زعمه أن ذات المعنى موجود في الذي تأتيه الرقية من غير طلب مكابرة ظاهرة. بل الفرق بينهما، كالفرق بين المستغني السائل، ومن

---

(١) مجموع الفتاوى (١/٣٢٨)، ومفتاح دار السعادة (٣/٢٧٩)، وفتح الباري (١١/٣١٦).

(٢) سعيد بن منصور بن شعبة الحافظ الإمام شيخ الحرم، أبو عثمان الخراساني المروزي، ويقال: الطالقاني ثم البلخي، ثم المكي المجاور، مؤلف كتاب السنن، كان ثقة من أوعية العلم، مات بمكة سنة ٢٢٧هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/٥٨٦).

(٣) فتح الباري (١١/٤١٦، ٤١٧).

جاءه مال، من غير سؤال ولا شرف نفس، فالأول عاصٍ بسؤاله، والثاني لا شيء عليه. وهذا ظاهر فطلب الرقية فيه نوع التفات إلى غير الله، فخدش التوكل من هذا الجانب، بخلاف تلقي الرقية من غير طلب، فليس فيها هذا المعنى، بل قد يكون المرقي قبلها لئلا يحرج صاحبه، الذي أراد أن ينفعه بذلك، أو لأجل أن يكون سبباً في حصول صاحبه على الأجر، وهذا من تمام التوكل، لا من نقصانه.

والرابع: كيف لا يكون في وقوع ذلك من جبريل دلالة، والحق أن ذلك من أقوى الأدلة؟ وجه ذلك أن النبي ﷺ جعل طلب الرقية نقصاً في توكل العبد، ورقاه جبريل بأمر ربه، وهو سيد المتوكلين، فعلم أن هذا غير هذا. ثم كيف لا يكون في فعله ﷺ دلالة، وهو ما فعله إلا للدلالة، والتعليل بكونه في مقام التشريع، وتبيين الأحكام دليل لهذا لا عليه، وإن كان القصد أنه فعله لبيان الجواز، فإن ذلك كان يمكن أن يتم بمرة أو مرتين، أو بمجرد القول، إلا أن الأحاديث الصحيحة تبين أن ذلك كان عادة مستمرة عند النبي ﷺ، كيف وهو القائل: من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل، وهو سيد المحسنين. يدل على هذا كثير من الأحاديث، كحديث عائشة رضي الله عنها: كان يقول للمريض بسم الله تربة أرضنا. الحديث أخرجه الشيخان[1]. وقولها: كان رسول الله ﷺ إذا مرض أحد من أهله نفث عليه بالمعوذات، كما في صحيح مسلم، وتقدم قريباً. وغير هذا كثير مما يدل على أن ذلك كان عادة مستقرة لدى رسول الله ﷺ.

وقد تقدم الجواب على حديث: «من استرقى فقد برئ من التوكل»، عند الكلام على الكي.

والخلاصة: أن الحق الذي لا مرية فيه جواز الرقية، بل واستحبابها. لكن يشترط فيها أن تكون مشروعة.

وتقدمت حكاية ابن حجر للإجماع على جوازها، إذا اجتمعت فيها ثلاثة شروط:

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب رقية النبي ﷺ، ح:٥٦٤٥، ٥٧٤٦، الفتح (١٠/ ٢١٧)، وصحيح مسلم (٤/ ١٧٢٤)، كتاب السلام، باب استحباب الرقية، ح:٢١٩٤.

١ ـ أن تكون بكلام الله تعالى، وبأسماء الله وصفاته.
٢ ـ وأن تكون باللسان العربي، أو بما يعرف معناه من غيره.
٣ ـ وأن يعتقد أن الرقية لا تؤثر بذاتها، بل بذات الله.

وهذه الشروط، يبدو أنها تحتاج إلى تحرير. أما الشرط الأول: فحق، وكذلك الرقى الثابتة في السنة. وأما الشرط الثاني: ففيه نظر لأن بعض الرقى، خاصة التي من القرآن، لا تعتبر رقية إذا قيلت بغير اللسان العربي، بل ولو قيلت باللسان العربي، بغير لفظها، فلا بد من الإتيان بها كما هي. نعم لا مانع أن يدعو الإنسان ربه بأي لسان أو لهجة، أما الرقية فلا بد من لفظها. وأما الشرط الثالث: فعندي فيه إشكال، إذ أن الله ﷻ جعل الشفاء في الرقية، كما جعل الري في الماء، فكيف يقال: الماء غير مؤثر رياً بذاته؟ بل هو مؤثر ذلك بما جعله الله فيه، ولا يقدح في ذلك تخلف الدواء مع وجود الرقية، لأن التخلف هنا كان لأسباب أخرى، كما أن الإنسان قد يمرض، فيشرب هذا الماء، فلا يروى. ولهذا لما قرأ الصحابي على الرجل اللديغ، قام كأنما نشط من عقال. بل لو قيل: يشترط أن يعتقد نفع الرقى، لكان وجيهاً.

قال ابن القيم: القرآن هو الشفاء التام، من جميع الأدواء القلبية والبدنية، وأدواء الدنيا والآخرة، وما كل أحد يؤهل ولا يوفق للاستشفاء به، وإذا أحسن العليل التداوي به، ووضعه على دائه بصدق وإيمان، وقبول تام، واعتقاد جازم، واستيفاء شروطه، لم يقاومه الداء أبداً[(١)].

والحق أنه يشترط لجواز الرقية أن تكون مشروعة، أعني أن تكون من القرآن، والأذكار الثابتة عن النبي ﷺ. والرقية بغير القرآن، لا تخلو من أمرين:

إما أن تكون مما ثبت عن النبي ﷺ. فهذا القسم جائز بالإجماع، كما تقدم.

وإما أن تكون مما لم يثبت عن الرسول ﷺ. وهذا القسم ضربان: ضرب يخالف الشرع، لاشتماله على شرك أو غيره. وهذا محرم قطعاً. وضرب لا يخالف الشرع في ظاهره، وهذا محل بحث ونظر، وستأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

---

(١) زاد المعاد (٤/ ٣٥٢).

المبحث الثالث

مم تكون الرقية؟

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الرقية لحفظ الصحة.

المطلب الثاني: الرقية لدفع المرض.

⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖

المطلب الأول

الرقية لحفظ الصحة

وأعني بها الرقية، قبل وقوع الداء، وهي جائزة مشروعة. قال ابن القيم: واعلم أن الأدوية الإلهية تنفع من الداء بعد حصوله، وتمنع من وقوعه، وإن وقع لم يقع وقوعاً مضراً، وإن كان مؤذياً، . . فالتعوذات والأذكار إما أن تمنع وقوع هذه الأسباب، وإما أن تحول بينها وبين كمال التأثير، بحسب كمال التعوذ، وقوته وضعفه، فالرقى والعوذ تستعمل لحفظ الصحة، ولإزالة المرض[1].

والأدلة على الرقية لحفظ الصحة كثيرة، هذا بعضها:

١ ـ حديث عائشة رضي الله عنها، أن النبي ﷺ كان إذا أوى إلى فراشه كل ليلة، جمع كفيه، ثم نفث فيهما، فقرأ فيهما: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾، و﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝١﴾، و﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١﴾، ثم يمسح بهما ما استطاع من جسده، يبدأ بهما على رأسه، ووجهه، وما أقبل من جسده، يفعل ذلك ثلاث مرات. أخرجه البخاري، وتقدم قريباً.

---

(١) زاد المعاد (٤/ ١٨٢).

٢ ـ حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان النبي ﷺ يعوِّذ الحسن والحسين، ويقول: «إن أباكما كان يعوذ بهما إسماعيل وإسحاق: أعوذ بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامَّة[1]، من كل عين لامَّة[2]»، أخرجه البخاري[3]. وعند أهل السنن: كان النبي ﷺ يعوذ الحسن والحسين: «أعيذكما بكلمات الله التامة» الحديث[4].

٣ ـ قول النبي ﷺ: «من نزل منزلاً، ثم قال: أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق، لم يضره شيء حتى يرتحل من منزله ذلك». وفي رواية: «فليقل» بالأمر. أخرجه مسلم[5].

هذه الأدلة واضحة الدلالة في جواز الرقية قبل وقوع الداء، لحفظ الصحة، والوقاية من المرض بإذن الله.

---

(١) بالتشديد واحدة الهوام: ذوات السموم. وقيل: كل ما له سم يقتل، فأما ما لا يقتل سمه فيقال له: السوام، وقيل: المراد كل نسمة تهم بسوء. انظر: غريب الحديث لأبي عبيد الهروي (٢/ ٥٦٢)، ومعالم السنن للخطابي مع أبي داود (٥/ ١٠٥)، والفتح (٦/ ٤٧٢).

(٢) اللامة: كل داء وآفة تلم بالإنسان؛ من جنون وخبل. قال أبو عبيد: وقال لامة، ولم يقل ملمة، وأصلها من ألممت إلماماً فأنا ملم، يقال ذلك للشيء تأتيه وتلم به.اهـ. وقيل: اللامة التي تأتي وقت بعد وقت، وقال: لامة ليواخي لفظة هامة، لكونه أخف على اللسان. قاله ابن الأنباري. انظر: غريب الحديث لأبي عبيد (٢/ ٥٦٣)، ومعالم السنن مع أبي داود، والفتح (٦/ ٤٧٣).

(٣) صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب (١٠)، ح:٣٣٧١.

(٤) سنن أبي داود (٥/ ١٠٤)، كتاب السنة، باب في القرآن، ح:٤٧٣٧، وجامع الترمذي (٤/ ٣٩٦)، كتاب الطب، باب (١٨)، ح:٢٠٦٠، وسنن ابن ماجه (٢/ ١١٦٤)، كتاب الطب، باب ما عوَّذ به النبي ﷺ، ح:٣٥٢٥.

(٥) صحيح مسلم (٤/ ٢٠٨٠)، كتاب الذكر والدعاء، باب التعوذ من سوء القضاء، ح:٢٧٠٨ من حديث خولة بنت حكيم.

تنبيه: هذا الحديث عزاه ابن حجر في الفتح (١٠/ ٢٠٦) إلى الترمذي فقط، بينما هو مخرج في صحيح مسلم وغيره.

المطلب الثاني

الرقية من المرض

ظاهر النصوص جواز الرقية من كل مرض، وهو الحق. بل من الأدواء ما لا تجدي فيه إلا الرقى، ولا تجدي فيه الأدوية الحسية، وهذا لا ينكره إلا جاهل.

ومن النصوص التي تدل على مشروعية الرقية من كل داء ما يلي:

١ - عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان النبي ﷺ إذا أتى مريضاً، أو أتي به إليه، قال: «أذهب البأس، رب الناس، اشف، وأنت الشافي، لا شفاء إلا شفاؤك، شفاءً لا يغادر[١] سقماً»، أخرجه البخاري ومسلم[٢].

فقولها: إذا أتى مريضاً عام في كل مرض. وهذا ظاهر.

٢ - حديث عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ كان إذا اشتكى الإنسان الشيء منه، أو كانت به قرحة أو جرح، قال النبي ﷺ بأصبعه هكذا، ووضع سفيان[٣] سبابته بالأرض ثم رفعها: «بسم الله، تربة أرضنا[٤]، بريقة[٥] بعضنا يشفى سقيمنا[٦] بإذن ربنا»، أخرجه البخاري ومسلم[٧].

قال القرطبي: إنه يدل على جواز الرقى من كل الأمراض، والجراح

---

(١) لا يغادر أي لا يترك. وفائدة التقييد بذلك أنه قد يحصل الشفاء من ذلك المرض، فيخلفه مرض آخر، يتولد منه، فكأنه يدعو له بالشفاء المطلق، لا مطلق الشفاء. والسُقْم، والسَقَم، لغتان. انظر: شرح النووي (١٤/ ١٨١)، وفتح الباري (١٠/ ٢١٧).

(٢) صحيح البخاري، كتاب المرضى، باب دعاء العائد للمريض، ح:٥٦٧٥. انظر: الفتح (١٠/ ١٣٦)، ومسلم، كتاب السلام، باب استحباب رقية المريض، ح:٢١٩٤.

(٣) سفيان بن عيينة بن عمران الكوفي ثم المكي الهلالي مولاهم، سكن مكة وتوفي بها وهو من تابعي التابعين، اتفقوا على إمامته وجلالته، مولده سنة ١٠٧هـ، ووفاته سنة ١٩٨هـ. تهذيب الأسماء (١/ ٢٢٤).

(٤) خبر لمبتدأ محذوف، أي هذه تربة أرضنا. الفتح (١٠/ ٢١٩).

(٥) الريقة أخص من الريق. انظر: الصحاح (٤/ ١٤٨٨).

(٦) ضبط بالوجهين: بضم أوله بالبناء للمجهول، وسقيمنا بالرفع، وبفتح أوله على أن الفاعل مقدر، وسقيمنا بالنصب على المفعولية. فتح الباري (١٠/ ٢١٩).

(٧) تقدم تخريجه، ص٤٥٣.

والقروح، وأن ذلك كان أمراً فاشياً بينهم، معمولاً به عندهم[1].

قال النووي: معنى الحديث أن يأخذ من ريق نفسه على أصبعه السبابة، ثم يضعها على التراب، فيعلق بها منه شيء، فيمسح بها على الموضع الجريح أو العليل، ويقول هذا الكلام في حال المسح[2]. وقال: قال جمهور العلماء المراد بأرضنا هنا جملة الأرض، وقيل: أرض المدينة خاصة لبركتها. وقال: قال العلماء: معنى (بريقة بعضنا) أي ببصاقه، والمراد بصاق بني آدم[3].

وهنا مسألة:

وهي هل هذا من الأدوية الإلهية المفردة، أو من المركبة منها ومن الطبيعية؟ هذا مبني على معرفة الحكمة من الريق والأرض، هل لدواء فيها، أم لأمر آخر؟

قال القرطبي: وزعم بعض علمائنا أن ذلك معلل بأن تراب الأرض لبرودته، ويبسه يقوي الموضع الذي به الألم، ويمنع انصباب المواد إليه بيبسه وتجفيفه مع منفعته في تجفيف الجراح واندمالها. وقال في الريق: إنه يختص بالتحليل والإنضاج، والدمال، وإبراء الجراحات والأورام والثآليل لا سيما من الصائم الجائع. ثم تعقب ذلك بقوله: وهذا إنما يكون عند المعالجة، والشروع فيها على قوانينها من مراعاة مقدار التراب والريق، وملازمة ذلك في أوقاته. قال: وأما النفث ووضع السبابة على الأرض، فلا يتعلق منها بالمرقي شيء له بال ولا أثر، وإنما هذا من باب التبرك بأسماء الله تعالى وبآثار رسوله ﷺ. وأما الريق وما أشبه ذلك: فإما أن يكون ذلك لخاصية فيه، وإما أن يكون ذلك لحكمة إخفاء آثار القدرة بمباشرة الأسباب المعتادة[4].

وهذا صحيح في الجملة، إلا أن كونه من التبرك بآثار الرسول ﷺ يجعل

---

(١) انظر: المفهم (٥/ ٥٧٩).

(٢) شرح النووي (١٤/ ١٨٤).

(٣) شرح مسلم (١٤/ ١٨٤)، وكتاب الأذكار، ص١٩٩. قال ابن حجر قال النووي: قيل: المراد بأرضنا أرض المدينة خاصة لبركتها، وبعضنا رسول الله ﷺ، لشرف ريقه، فيكون ذلك مخصوصاً، قال: وفيه نظر. الفتح (١٠/ ٢١٩)، كذا قال والذي رأيته في شرح مسلم، والأذكار له، هو ما نقلته أعلاه، فالله أعلم.

(٤) انظر: المفهم (٥/ ٥٧٩، ٥٨٠).

ذلك خاصاً به، وكون الحكمة إخفاء آثار القدرة غير ظاهر. أما ما ذكره بعضهم من كون تراب الوطن له أثر في دفع الضرر[1]، فهذا غلط بيّن، من جهة الشرع، ومن جهة الطب أيضاً، بل هو من أقاويل العجائز والمشعوذين.

وحاول بعضهم تفسير ذلك على قانون الأدوية الإلهية، فقال: كأن المراد بالتربة الإشارة إلى فطرة آدم، والريقة الإشارة إلى النطفة، كأنه تضرع بلسان الحال أنك اخترعت الأصل الأول من التراب، ثم أبدعته منه من ماء مهين، فهين عليك أن تشفي من كانت هذه نشأته[2].

وهذا وجيه من جهة تناسبه مع الأدوية الإلهية. لكن يعكر عليه أن هذا لا يستحضره كل الناس، بل يحتاج إلى معرفة ودراسة، ولا يخلو من تكلف.

ويرى ابن القيم أن هذا من العلاج المركب، وأن التراب الخالص من خواصه أنه يجفف الرطوبات والقروح، ويساعد في سرعة اندمالها، ويحصل باستخدامه تعديل المزاج، مما يقوي قوى البدن، فيندفع عنه الألم بإذن الله[3]. وهذا يحتاج إلى تأكيد من أهل العلم بالطب والدواء. وقد نقل عن قدماء الأطباء أن من أنواع التراب ما ينفع نفعاً بليغاً في شفاء بعض العلل، والأوجاع المزمنة، وأن هذا حدث فعلاً[4]. لكن ما ذكره أهل الطب من هذا ليس عاماً في كل الأرض، وإنما يختص ببعض أنواع التربة. فإما أن يكون لعموم الأرض أثر في علاج القروح ونحوها، سواء كان ذلك بانفراد، أو مع الريق، وإما أن يكون استخدام الأرض في ذلك، راجعاً إلى أمر آخر غير محسوس. ويشكل على ما ذكروه من خاصية الأرض في علاج القروح، أن الحديث ظاهره العموم في جميع الأدواء.

والذي يظهر لي والله أعلم، أن الأمر لا يخلو من حالين:

إما أن يكون هذا من باب الدواء الإلهي فحسب، واستخدام الريق والتراب، لا نعلم الحكمة منه.

---

(١) ذكره في الفتح (١٠/ ٢١٩) عن البيضاوي.
(٢) انظر: الفتح (١٠/ ٢١٩). (٣) زاد المعاد (٤/ ١٨٦).
(٤) المصدر نفسه (٤/ ١٨٧).

وإما أن يكون من الدواء المركب، من الدواء الإلهي، وغيره من الأدوية المحسوسة، كما اختاره ابن القيم. وفي هذه الحال، هل خاصية الدواء، في التركيب الكامل، أو في تركيب الريق مع التراب، أو أن كل فرد من الثلاثة دواء بذاته، والجمع من باب توارد الأدوية؟

أما الدواء الإلهي، وهو قول: (بسم الله، يشفى مريضنا بإذن ربنا)، فهذا لا شك في نفعه، سواء جمعت إليه الأرض والريق أم لا.

وأما الريق فيمكن توجيهه، لأنه من النفث في الرقية، وهذا ثابت بطريقه، فيمكن أن يقال: هذا نفث لأجل بركة اسم الله الذي يقوله الراقي، فيكون بهذا داخلاً في الدواء الإلهي. وأما الأرض فيبدو والله أعلم أن لجمع الريق معها حكمة، لأنه لم يرد في الشرع وصفها دواء، فيما أعلم. ومما يشكل هنا أن الأطباء يقررون أن الغالب في الأرض التلويث، وإذا دخل التراب الملوث إلى الجرح أدخل معه جراثيم المرض، فكيف يفسر علاج الجرح بذلك؟ يبدو أن هذا مما قصرت عنه العقول، إذ لا شك في نفعه ما دام أنه ورد على لسان المعصوم، أما ما عرفه الأطباء من ذلك فإما أن يتفق معه، أو يرد، أو يقال هذا القدر موقوف فينظر مدى موافقتِه القواعد الطبية ولا يبعد عندي أن يكون العلاج بهذه الرقية كامناً في أمرين؛ أولهما: اسم الله المبدوء به، والتوسل إليه في آخر الرقية. وثانيهما: بركة التصديق والاتباع المحض لرسول الله ﷺ، فيما لا يعقل له معنى ظاهر، والله أعلم.

٣ ـ حديث عثمان بن أبي العاص ﷺ أنه شكا إلى رسول الله ﷺ وجعاً يجده في جسده منذ أسلم. فقال له رسول الله ﷺ: «ضع يدك على الذي تألّم من جسدك. وقل: بسم الله ثلاثاً. وقل سبع مرات: أعوذ بالله وقدرته من شر ما أجد وأحاذر». هذا لفظ مسلم(١). وزاد غيره: قال: ففعلت فأذهب الله ما كان بي، فلم أزل آمر به أهلي وغيرهم. أخرجه مالك(٢).

---

(١) صحيح مسلم (١٧٢٨/٤)، كتاب السلام، باب استحباب وضع يده على موضع الألم مع الدعاء، ح:٢٢٠٢.

(٢) موطأ مالك، ص٥٢٠، باب العوذ والرقية من المرض، ح:١٧٠٩. وعن مالك أخرجه أبو داود في سننه (٢١٧/٤)، كتاب الطب، باب كيف الرقى؟ ح:٣٨٩١، والترمذي في جامعه (٤٠٨/٤)، كتاب الطب، باب (٢٩)، ح:٢٠٨٠، وقال: حسن صحيح. =

وهذا أيضاً ظاهر في الرقية من كل ألم وداء. والأدلة في هذا كثيرة، يكفي منها هذا في بيان المراد.

إذا تبين هذا فقد ورد من النصوص ما قد يفهم منه اختصاص الرقية ببعض الأدواء دون غيرها. أشهرها حديث ابن عباس رضي الله عنهما الذي تقدمت الإشارة إليه، وفيه: «لا رقية إلا من عين أو حمة[1]»[2].

= وأخرجه الحاكم (١/٣٤٣)، وقال: صحيح الإسناد. وفي بعض رواياته: «أعوذ بعزة الله وقدرته».

(١) الحُمة: بضم الحاء وتخفيف الميم، قال ثعلب وغيره: هي سم العقرب، وقيل: هي شوكة العقرب، أو الإبرة التي تضرب بها العقرب والزنبور. قال أبو داود: الحمة من الحيات، وما يلسع. وقال الخطابي: الحمة كل هامة ذات سم من حية أو عقرب. وقال ابن حجر: وجاء في حديث سهل بن حنيف عند أبي داود: (لا رقية إلا من نفس أو حمة أو لدغة) فغاير بينهما، فيحتمل أن يخرج على أن الحمة خاصة بالعقرب فيكون ذكر اللدغة بعدها من العام بعد الخاص. انظر: معالم السنن وسنن أبي داود (٤/ ٢١٥)، والمفهم (٥/ ٥٨١)، والفتح (١٠/ ١٦٥).

(٢) هذا الخبر تقدم تخريجه، ص٣١. لكن ههنا تنبيه: قال البخاري رحمه الله: حدثنا عمران ابن ميسرة، ثنا ابن فضيل، ثنا حصين، عن عامر الشعبي، عن عمران بن حصين، وذكر الحديث بطوله. قال ابن حجر: كذا رواه محمد بن فضيل عن حصين موقوفاً، ووافقه هشيم، وشعبة عن حصين على وقفه. وذكر الاختلاف في رفعه ووقفه على عمران ابن حصين، وذكر شذوذ من رواه عن الشعبي عن أنس. وقال: والمحفوظ رواية حصين مع الاختلاف عليه في رفعه ووقفه، وهل هو عن عمران أو بريدة، والتحقيق أنه عنده عن عمران وعن بريدة جميعاً. **قلت**: وهو في صحيح مسلم عن مسلم عن بريدة موقوفاً. وعند ابن ماجه (٢/ ١١٦١) عن بريدة مرفوعاً، ح:٣٥١٣. قال ابن كثير، في تفسير القرآن (٤/ ٤٣٦)، بعد أن ساقه بإسناده: هكذا رواه ابن ماجه. وقد أخرجه مسلم في صحيحه، عن بريدة موقوفاً، والإمام البخاري عن عمران بن حصين موقوفاً. اهـ وفيه اختصار. فكأنه يشير، إلى تضعيف المرفوع. قال ابن حجر: وجاء في بعض نسخ البخاري: قال أبو عبد الله، هو المصنف، إنما أردنا من حديث ابن عباس، والشعبي عن عمران مرسل. اهـ من الفتح (١٠/ ١٦٥) وفيه تصرف. ولعله لهذا قال النووي في المجموع (٩/ ٦٦): وأما حديث عمران بن حصين عن النبي ﷺ: «لا رقية إلا من عين أو حمة»، فصحيح رواه أبو داود، والترمذي وغيرهما، بأسانيد صحيحة. اهـ. لأن البخاري ومسلم إنما روياه موقوفاً. وانظر: جامع الترمذي (٤/ ٣٩٤)، كتاب الطب، باب ١٥، ح:٢٠٥٧. وقال أبو عيسى: وروى شعبة هذا الحديث عن حصين (يعني ابن عبد الرحمن الواسطي) عن الشعبي عن بريدة عن=

قالوا: فهذا الخبر أفاد حصر جواز الرقية فيما ذكر فلا عموم.

وأجيب بأن الحصر هنا محمول على الأفضلية، أي لا رقية أنفع، كما قيل: لا سيف إلا ذو الفقار. فالمراد أنهما أولى بالرقية من غيرهما، لما فيهما من زيادة الضرر. وقيل: وجه الحصر هنا أنهما أصل كل ما يحتاج إلى الرقية، فيلتحق بالعين جواز رقية من به خبل، أو مس، ونحو ذلك، لاشتراكها في كونها تنشأ من أحوال شيطانية؛ من إنسي أو جني. ويلتحق بالسم كل ما عرض للبدن من قرح ونحوه من المواد السمية(١).

قلت: لا بد من حمل الحديث على عدم إرادة الحصر الحقيقي. ولهذا نظائر في كلام النبي ﷺ كقوله: «لا هجرة بعد الفتح»(٢)، وقوله: «ليس الشديد بالصُّرَعة»(٣)، ونحو ذلك. وذلك لأنه قد جاءت السنّة الصحيحة بالرقية من غير العين والحمة، كما في صحيح مسلم(٤) من حديث أنس ﷺ قال: رخص

= النبي ﷺ بمثله. وسنن أبي داود (٤/ ٢١٦)، كتاب الطب، باب ما جاء في الرقى، ح:٣٨٨٩. لكنه من طريق العباس بن ذريح (بوزن عظيم) عن الشعبي عن أنس، فجعله من مسند أنس وفيه زيادة: «أو دم يرقأ». قال ابن حجر في الفتح (١٠/ ١٦٥): وشذ العباس بذلك، والمحفوظ رواية حصين مع الاختلاف عليه.

(١) انظر: المجموع (٩/ ٦٦)، وفتح الباري (١٠/ ٢٠٦).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب فضل الجهاد والسير، ح:٢٧٨٣، الفتح (٦/ ٥)، ومسلم (٣/ ١٤٨٨)، كتاب الإمارة، باب المبايعة بعد فتح مكة على الإسلام والجهاد والخير، ح:١٨٦٤.

(٣) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة ﷺ، في كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، ح:٦١١٤، الفتح (١٠/ ٥٣٥)، بلفظ: «ليس الشديد بالصرعة، إنما الشديد من يملك نفسه عند الغضب». ورواه كذلك مسلم باللفظ ذاته. ورواه من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «.. فما تعدون الصُّرَعة فيكم؟» قال: قلنا: الذي لا يصرعه الرجال. قال: «ليس ذلك، ولكنه الذي يملك نفسه عند الغضب». صحيح مسلم (٤/ ٢٠١٤)، كتاب البر والصلة، باب فضل من يملك نفسه عند الغضب، ح:٢٦٠٨، ٢٠٦٩. والصُّرَعة، بضم الصاد، وفتح الراء، الذي يصرع الناس كثيراً بقوته، والهاء للمبالغة في الصفة. أما الصُّرْعة، بسكون الراء، فهو بالعكس، وهو من يصرعه غيره كثيراً. انظر: الفتح (١٠/ ٥٣٥).

(٤) صحيح مسلم (٤/ ١٧٢٥)، كتاب السلام، باب استحباب الرقية من العين والنملة، ح:٢١٩٣.

رسول الله ﷺ في الرقية من العين، والحمة، والنَّمْلة[١]. وأخرج البخاري تعليقاً عن أنس ﷺ قال: أذن رسول الله ﷺ لأهل بيت من الأنصار أن يرقوا من الحمة والأذن[٢]. على أن المراد وجع الأذن.

بل ثبت في السنّة الصحيحة جواز الرقية من كل داء، كما تقدم في حديث عائشة، وعثمان بن أبي العاص ﷺ.

وحديث أنس هذا أيضاً ظاهره الترخيص في الثلاثة المذكورة دون غيرها، وهذا الظاهر معارض بالنصوص العامة التي تدل على جواز الرقية من عموم الأمراض، ولهذا قال القرطبي عقب هذا الحديث، فجازت الرقية من كل الآفات من الأمراض والجراح والقروح، والحمة والعين، وغير ذلك[٣].

وعلى هذا فالحق جواز الرقية من كل داء، وإن كان أولى ما تكون الرقية في الأدواء الناتجة عن الإصابة بالعين، وذوات السموم كما دل على ذلك حديث ابن عباس ﷺ. ودلت التجربة على أن أولى الأدواء بالرقية، بعد ذلك، تلك الناتجة عن مس الجن وصرعه، وتقدم في كلام بعض أهل العلم أن هذا يدخل تحت العين، لمشاركته لها في كونهما يصدران عن أحوال شيطانية من إنس أو جن. ولعله أيضاً من جهة كون التأثير بكلٍ غير ملحوظ، وكثيراً ما تفشل في علاجه الأدوية المحسوسة.

قلت: ولكن ههنا إشكال، وهو أن أمراض المس لا يجدي فيها غير العلاج الإلهي غالباً، كالحال في العين، بخلاف ذوات السموم، فإنه كثيراً ما

---

(١) النملة: قروح تخرج من الجنبين، ويقال: إنها أيضاً تخرج من غير الجنب. قاله الخطابي في معالم السنن (٤/ ٢١٥) مع سنن أبي داود. وانظر: شرح مسلم (١٤/ ١٨٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، تعليقاً في كتاب الطب، باب ذات الجنب، ح:٥٧١٩. ووصله الإسماعيلي والبزار، قاله في الفتح (١٠/ ١٨٢). وقال: قال ابن بطال: المراد وجع الأذن، أي رخص في رقية الأذن إذا كان بها وجع، وهذا الذي يرد على الحصر المذكور. لكن قال ابن حجر: ووقع عند الإسماعيلي: «أن يرقوا من الحمة، وأذن برقية العين والنفس»، فعلى هذا فقوله الأذن، في الرواية المعلقة تصحيف من قوله أذن، فعل ماض من الإذن. لكن زاد الإسماعيلي في رواية من هذا الوجه: وكان زيد بن ثابت يرقى من الأذن والنفس. فالله أعلم. المصدر نفسه (١٠/ ١٣٨).

(٣) المفهم (٥/ ٥٨١).

تجدي فيها الأدوية المحسوسة، وهذا منذ القدم، وقد اكتشفت له حديثاً أدوية فعّالة جداً بإذن الله، فكيف كانت الأدواء الناتجة عن ذوات السموم أولى بالرقية من تلك الناشئة عن مس الجن وصرعه؟. لم أجد من أشار إلى هذا، ويظهر لي، والله أعلم، في ذلك احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون اللفظ النبوي قد شملها ضمناً، من جهة أن الجن قد يصيب بعينه، كالإنس، وحينئذ فإصابته تدخل في عموم العين، وقد يصيب بغير ذلك، ثم إن كان في صورة حية دخل في عموم قوله: «حمة»، وإن لم يكن كذلك أصاب بمسه، وحينئذ لا يشمله الحديث بنصه، لكن عن طريق الإشارة والتنبيه.

والاحتمال الثاني: أن تكون الإصابة بمس الجن قليلة في حياة الناس، بخلاف العين ولسع الهوام، فإنها كثيرة جداً. ولا يعترض على هذا بواقع الناس اليوم الذي يبدو فيه وكأن المس والصرع هو مرض العصر، ذلك لأن أكثر ما يظن أنه من مس الجن هو في الواقع غيره، إما من العين، أو من السحر، أو مرض نفسي، أو مجرد وهم، والمعالجون لهم أثر كبير في هذا، بقصد أو بغير قصد، والله أعلم.

ولكون العين أولى بالرقية بدلالة الحديث، وأمراض المس بإشارته، أو بدلالة التجربة، وكذلك السحر، رأيت أن أفردها بالمبحث التالي.



المبحث الرابع

أولى الأدواء بالرقية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: العين.

المطلب الثاني: المس والصرع.

المطلب الثالث: السحر.

⋞⋞⋞ ⋞⋞⋞ ⋞⋞⋞

المطلب الأول

العين

وفيه أربعة مقاصد:

المقصد الأول: معنى العين.

المقصد الثاني: ثبوت الإصابة بالعين.

المقصد الثالث: كيفية تأثير العين.

المقصد الرابع: علاج العين.

⋞⋞⋞ ⋞⋞⋞ ⋞⋞⋞

المقصد الأول

معنى العين

تقول: عان فلان فلاناً إذا أصابه بالعين، فهو مَعين، ومعيون، ورجل عائن، ومِعيان، وعَيون: شديد الإصابة بالعين. والجمع عُيُن، وعِيْن[1].

---

(١) لسان العرب (١٣/ ٣٠١).

قال ابن حجر: العين نظر باستحسان، مشوب بحسد من خبيث الطبع، يحصل للمنظور منه ضرر(١).

كذا قال، وفيه نظر بيّن، بل لا يصح، لأمور: أولها: أن هذا تعريف لسبب العين، وهو النظر، لا لذات العين، إذ لا يلزم من مجرد النظر الإصابة. والثاني: كونه مشوباً بحسد غير لازم، بل قد يعين الرجل من لا يحسده كنفسه وابنه. والثالث: كونه من خبيث الطبع غير لازم أيضاً، فقد حصلت العين من بعض الصالحين، كما حدث من بعض الصحابة ﷺ.

وعرفها بعضهم بأنها سهام تخرج من عين الحاسد والعائن نحو المحسود والمعيون، تصيبه تارة، وتخطئه تارة، فإن صادفته مكشوفاً، لا وقاية عليه أثرت فيه، ولا بد(٢).

وهذا التعريف بناء على أن العين عرض من الأعراض، وفي هذا نزاع مشهور. ثم العين لا تكون إلا بعد الإصابة، فكيف نسمي ما يخطئ عيناً؟.

وعرفها بعضهم بأنها: النظر إلى الناس بعين الحسد، مع تمني زوال النعمة عنهم(٣).

وهذا متعقب من وجهين: أحدهما: أن مجرد النظر ليس بعين عرفاً، إذ قد لا يصيب ولو كان بعين الحسد. والثاني: أن العين قد تحدث من غير هذا القصد، بل بمجرد الإعجاب.

وعرفها ابن خلدون بأنها: تأثير نفس المعيان، عندما يستحسن بعينه، مُدرَكاً من الذوات، أو الأحوال، ويفرط في استحسانه، وينشأ عن ذلك الاستحسان حسد يروم معه سلب ذلك الشيء عمن اتصف به، فيؤثر فساده(٤).

وهذا جيد لكن كما قلت: لا يلزم من حدوث العين أن يروم زوال

---

(١) الفتح (١٠/ ٢١٠).

(٢) الإيضاح والتبيان لعلاج السحر والعين والجان، تأليف صالح بن عبد الله الشمراني، ص٧٦. وهذا بنصه كلام ابن القيم في الزاد، إلا أنه لم يرد به تعريف العين، على طريقة الحدود، ولكنه أراد تصويرها بأمر محسوس.

(٣) الإنسان بين العين والسحر والجان، تأليف زهير الحموي، ص١٧٣.

(٤) المقدمة، ص٤١٢.

النعمة، وإن كان هذا يوجد كثيراً عند العائنين كفانا الله شرهم.

والذي يظهر أن العين عرفاً يراد بها الأثر الحاصل من تأثير النفس العائنة بالنظر، أو غيره، إذ لا يقال به عين إلا بعد حصول الضرر عليه.

والعين عينان على ما قاله ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: عين إنسية، وعين جنِّية، يدل على ذلك حديث أم سلمة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا أن النبي ﷺ رأى في بيتها جارية في وجهها سُفْعة[1]، فقال: «استرقي لها، فإن بها النظرة». وقوله: سفعة، أي نظرة، يعني من الجن، وقيل: علامة، يقول: بها عين أصابتها من نظر الجن، وقيل: عيون الجن أنفذ من أسنة الرماح، قاله البغوي[2]. **قلت**: لكن الذي في الحديث: رأى بوجهها سفعة، قال الراوي: يعني بوجهها صفرة. قال النووي: وقيل: سواد. وقال ابن قتيبة: هي لون يخالف لون الوجه. قال: وقيل: أخذة من الشيطان[3]. لكن لعل من فسرها بنظر الجن أخذ ذلك من المعنى اللغوي، فقد قال بعض أهل اللغة: النظرة عين الجن[4].

ويمكن الاستدلال لذلك بحديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ مرفوعاً قال: كان النبي ﷺ يتعوذ من عين الجان ثم أعين الإنس، فلما نزلت المعوذتان أخذهما وترك ما سوى ذلك[5].

المقصد الثاني

ثبوت الإصابة بالعين

العين ثابتة لا شك فيها. أشار إلى ذلك القرآن، وصحت بذلك السنّة النبوية، وعلى هذا أهل العلم.

فمن كتاب الله تعالى قول الحق سبحانه: ﴿وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَيُزْلِقُونَكَ

---

(١) السفعة في اللون: سواد أُشرِب الحمرة. القاموس، ص٩٤١.

(٢) شرح السنة للبغوي (١٢/ ١٦٣)، وزاد المعاد (٤/ ١٦٤).

(٣) شرح مسلم (١٤/ ١٨٥).

(٤) الصحاح (٢/ ٨٣١).

(٥) أخرجه ابن ماجه (٢/ ١١٦١)، كتاب الطب، باب من استرقى من العين، ح: ٣٥١١. وأخرجه الترمذي لكن بلفظ: كان يتعوذ من الجان وعين الإنسان، الحديث. وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب. وانظر: صحيح ابن ماجه (٢٨٣٠)، والمشكاة (٤٥٦٣). **قلت**: وباللفظ الأخير لا يدل على عين الجن، بل قد يدل على خلاف ذلك.

﴿بِأَبۡصَٰرِهِمۡ لَمَّا سَمِعُواْ ٱلذِّكۡرَ﴾ [القلم: ٥١] أي ليصيبونك بالعين، على أحد القولين في الآية الكريمة، ذكر ذلك ابن جرير، والقرطبي، وابن كثير، وغيرهم[١]. قال ابن كثير بعد أن ذكر تفسير الآية: وفي هذه الآية دليل على أن العين إصابتها، وتأثيرها حق، بأمر الله ﷻ.

والأحاديث في هذا كثيرة. منها:

١ ـ حديث أبي هريرة ﵁ مرفوعاً: «العين حق»، أخرجه البخاري ومسلم[٢].

٢ ـ حديث ابن عباس ﵄، أن النبي ﷺ قال: «العين حق، ولو كان شيء سابق القدر لسبقته العين، وإذا استُغسلتم فاغسلوا»، أخرجه مسلم[٣].

٣ ـ حديث عائشة ﵂ في رقية جبريل، وفيه: «بسم الله أرقيك.. من شر كل نفس أو عين حاسد الله يشفيك»، أخرجه مسلم[٤].

٤ ـ حديث عائشة المتقدم أن النبي ﷺ كان يأمرها أن تسترقي من العين. وتقدم[٥].

٥ ـ حديث أم سلمة المتقدم، وفيه أنه قال عن الجارية: إن بها النظرة[٦].

٦ ـ حديث جابر في أبناء جعفر، وفيه: ولكن العين تسرع إليهم. أخرجه مسلم[٧].

والأحاديث في هذا كثيرة جداً، وقد ذكر جملة منها ابن كثير في تفسير سورة القلم[٨]. وهي كلها تؤكد حصول العين، وعلى هذا أهل العلم قاطبة، ولم ينكر ذلك إلا بعض أهل البدع، وقولهم باطل مردود. قال ابن القيم: فأبطلت طائفة ممن قلّ نصيبهم من السمع والعقل أمر العين، وقالوا: إنما ذلك

---

(١) جامع البيان (٢٨/٤٦)، والجامع لأحكام القرآن (١٨/٢٤٥)، وتفسير القرآن العظيم (٤/٤٣٦).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب العين حق، ح:٥٧٤٠، الفتح (١٠/٢١٣)، وصحيح مسلم (٤/١٧١٩)، كتاب السلام، باب الطب والمرض والرقى، ح:٢١٨٧.

(٣) صحيح مسلم، ح:٢١٨٨.

(٤) المصدر نفسه، ح:٢١٨٥، ٢١٨٦.

(٥) تقدم ص٤٤٧.

(٦) تقدم ص٤٤٧.

(٧) تقدم ص٤٤٨.

(٨) تفسير القرآن العظيم (٤/٤٣٦ ـ ٤٣٩).

أوهام لا حقيقة لها، وهؤلاء من أجهل الناس بالسمع والعقل، ومن أغلظهم حجاباً، وأكثفهم طباعاً، وأبعدهم عن معرفة الأرواح، والنفوس، وصفاتها، وأفعالها، وتأثيراتها. وعقلاء الأمم على اختلاف مللهم ونحلهم لا تدفع أمر العين ولا تنكره، وإن اختلفوا في سببه وجهة تأثير العين[١].

المقصد الثالث

كيفية تأثير العين

كيف يحصل تأثير العين؟ للناس في ذلك أقوال، أهمها اثنان:

أولهما: يكون ذلك بسُم يصل من عين العائن في الهواء إلى بدن المعيون، وقد نقل عن بعض من كان معياناً أنه قال: إذا رأيت شيئاً يعجبني وجدت حرارة تخرج من عيني، وجعلوا من ذلك المرأة الحائض تضع يدها في إناء اللبن فيفسد، ولو وضعتها بعد طهرها لم يفسد، وكذا تدخل البستان، فتضر بكثير من الغروس من غير أن تمسها، ومن ذلك أن الصحيح ينظر إلى العين الرمداء فيرمد، ويتثاءب أحد فيتثاءب من بحضرته[٢].

وهذا لا يصح، لما يلي:

هذا السم غير محسوس، فكيف عرفناه؟ وليس ثم إلا حدوث التأثير، ولا يلزم أن يكون ذلك بالسم، ثم لو كان سماً لدخل في عموم قوله: «حمة»، وما احتاج الأمر أن يقال فيه عين أو حمة. وقد أجاب عنه ابن العربي بأن سم الأفعى جزء منها، وكلها قاتل، والعائن ليس يقتل منه شيء في قولهم إلا نظره، وهو معنى خارج عن هذا كله[٣]. **قلت**: والجواب الصحيح أن يقال: الأفعى تغرز أنيابها في جلد اللديغ وتفرغ فيه السم الذي يسري مع الدم مسبباً الأذى، وهذا شيء مشاهد محسوس، فكيف يقاس عليه، ويشبه به شيء غير مرئي ولا محسوس؟. لكن ذكر ابن القيم أن الذين قالوا هذا قالوا: لا يستنكر هذا، كما لا يستنكر انبعاث قوة سمية من الأفعى تتصل بالإنسان فيهلك، وهذا أمر قد اشتهر عن نوع من الأفاعي أنها إذا وقع بصرها على الإنسان هلك،

---

(١) زاد المعاد (٤/ ١٦٥).
(٢) الفتح (١٠/ ٢١٠).
(٣) عارضة الأحوذي (٨/ ٢٨٧).

فكذلك العائن[1]. وهذا متجه. أما ما أشار إليه ابن حجر من حال المعيان، فهو عن رجل مجهول، والنقل عنه معلول، مع أنه لم يذكر هل إذا حصل له ذلك تحصل الإصابة أو لا، ثم قد يجد الحرارة المشار إليها ولم يكن ذلك عن خروج سم من عينه، وأيضاً ماذا لو لم ير الشيء، ولكن سمع به؟ فهل يخرج السم، وكيف يصل إلى موضع المعيون؟. أما ما ذكروه عن المرأة فلا أعلمه يصح، وكذلك النظر إلى العين الرمداء لا يصيب الناظر بالرمد، إلا أن يصاب الناظر بالوهم، أو تحدث له عدوى بطريقها. وأما التثاؤب فلا يؤيد هذا لأن التثاؤب الحاصل للحاضر ليس سببه سم يخرج منه، وإنما هو تأثر نفسي، أو غمز من الشيطان.

والثاني: أن العين تضر عند نظر العائن، بعادة أجراها الله تعالى، أن يحدث الضرر عند مقابلة شخص لآخر. قاله المازري، وأضاف: وهل ثم جواهر تخفى أم لا؟ من مجوزات العقول، فمن قطع من الأطباء المنتحلين للإسلام على انبعاث جواهر لطيفة غير مرئية تنبعث من العائن فتتصل بالمعيون وتتخلل مسام جسمه، فيخلق الباري الهلاك عندها، كما يخلق الهلاك عند شرب السموم، فقد أخطأ بدعوى القطع، ولكن جائز أن يكون عادة ليست ضرورة ولا طبيعة[2]. قال ابن حجر: وهو كلام سديد، وقد بالغ ابن العربي في إنكاره[3]. أي في إنكار هذا الأخير حيث قال عن أصحاب هذا القول: إنها طائفة جهلية قد وقعت في عمية، لا على عقل حصلت ولا في الشريعة دخلت، ولا بالطب قالت. لكنه وافق المازري في الأول، فقال: والحقيقة والحق أن الله يخلق عند نظر العائن إليه وإعجابه به، إذا شاء ما شاء، من ألم أو هلكة، كما يخلقه بإعجابه وبقوله فيه، فقد يخلقه ثم يصرفه دون سبب، وقد يصرفه قبل وقوعه بالاستعاذة. . .، وقد يصرفه بعد وقوعه بالاغتسال[4].

قلت: وهذا كله جار على فلسفة الأشاعرة في نفي التأثير. قال ابن القيم: وهذا مذهب منكري الأسباب والقوى والتأثيرات في العالم، وهؤلاء قد

(١) زاد المعاد (٤/ ١٦٥).
(٢) المعلم (٣/ ٩١) بتصرف.
(٣) الفتح (١٠/ ٢١٠).
(٤) عارضة الأحوذي (٨/ ٢١٦ ـ ٢١٧).

سدوا على أنفسهم باب العلل والأسباب والتأثيرات، وخالفوا العقلاء أجمعين[1].

والصواب: أن العين مؤثرة، إذا شاء الله ذلك، كما يؤثر السم، وتحرق النار، ونحو ذلك. وهذا القول لم يفد شيئاً في كيفية التأثير.

والذي استظهره بعض المحققين أن التأثير ليس للعين، ولكنه للنفس. قال ابن القيم: ولا ريب أن الله خلق في الأجسام والأرواح قوى وطبائع مختلفة، وجعل في كثير منها خواص وكيفيات مؤثرة، ولا يمكن لعاقل إنكار تأثير الأرواح في الأجسام، فإنه أمر مشاهد محسوس، وأنت ترى الوجه كيف يحمر حمرة شديدة إذا نظر إليه من يحتشمه ويستحي منه، ويصفر صفرة شديدة عند نظر من يخافه إليه، وقد شاهد الناس من يسقم من النظر وتضعف قواه، وهذا كله بواسطة تأثير الأرواح. **قلت**: وأوضح من هذا ما يلحظه كل فرد في نفسه، كم تمر عليه من أحوال تؤثر في نفسه حزناً، أو قلقاً أو نحو ذلك، فينعكس أثر ذلك أمراضاً بدنية محسوسة، قد لا تجدي فيها كثير من الأدوية، إلا بعد أن تزول تلك الحال ويحل محلها الانشراح والانبساط.

قال ابن القيم: وهذا كله بواسطة تأثير الأرواح، ولشدة ارتباطها بالعين ينسب الفعل إليها، وليست هي الفاعلة، وإنما التأثير للروح، والأرواح مختلفة في طبائعها وقواها وكيفياتها وخواصها، فروح الحاسد مؤذية للمحسود أذى بيّناً، ولهذا أمر الله رسوله أن يستعيذ به من شره، وتأثير الحاسد في أذى المحسود أمر لا ينكره إلا من هو خارج عن حقيقة الإنسانية، وهو أصل الإصابة بالعين، فإن النفس الخبيثة الحاسدة تتكيف بكيفية خبيثة، وتقابل المحسود، فتؤثر فيه بتلك الخاصية، وأشبه الأشياء بهذا الأفعى، فإن السم كامن فيها بالقوة، فإذا قابلت عدوها انبعثت منها قوة غضبية، وتكيفت بكيفية خبيثة مؤذية، فمنها ما تشتد كيفيتها وتقوى حتى تؤثر في إسقاط الجنين، ومنها ما تؤثر في طمس البصر، كما قال النبي ﷺ في

(١) زاد المعاد (٤/١٦٦).

الأبتر وذي الطُّفْيتين من الحيات: «إنهما يلتمسان البصر ويسقطان الحبل»[1]. ومنها ما تؤثر في الإنسان كيفيتها بمجرد الرؤية من غير اتصال به، لشدة خبث تلك النفس، وكيفيتها الخبيثة المؤثرة، والتأثير غير موقوف على الاتصالات الجسمية كما يظنه من قلّ علمه ومعرفته بالطبيعة والشريعة، بل التأثير يكون تارة بالاتصال، وتارة بالمقابلة، وتارة بالرؤية، وتارة بتوجه الروح نحو من يؤثر فيه، وتارة بالأدعية والرقى والتعوذات، وتارة بالوهم والتخيل، ونفس العائن لا يتوقف تأثيرها على الرؤية، بل قد يكون أعمى فيوصف له الشيء فتؤثر نفسه فيه، وإن لم يره، وكثير من العائنين يؤثر في المَعين بالوصف من غير رؤية[2].اهـ.

هذه اجتهادات لا تخلو من نظر، وأقربها ما ذكره ابن القيم، وخلاصته أن التأثير للأرواح، لكن مطلق الأرواح دون قصر على الشريرة منها. والمهم في الأمر أن للعين تأثيراً ثابتاً، ولا يلزم معرفة كيف يتم هذا التأثير[3]، وإن كان ما ذكره ابن القيم هو أقرب تفسير لذلك، والله أعلم.

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم من حديث ابن عمر ﷺ، أنه سمع النبي ﷺ يخطب على المنبر يقول: «اقتلوا الحيات، واقتلوا ذا الطُّفْيَتين، والأبتر، فإنهما يطمسان البصر، ويستسقطان الحبل» هذا لفظ البخاري، وقريب منه لفظ مسلم. وله في لفظ (الحبالى).
وأخرجاه أيضاً من حديث عائشة، قالت: أمر رسول الله ﷺ بقتل ذي الطفيتين فإنه يلتمس البصر ويصيب الحبل. صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب قول الله تعالى: ﴿وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ﴾، وباب خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال، ح:٣٢٩٧، ٣٣٠٩. الفتح (٦/ ٣٩٩)، وصحيح مسلم (٤/ ١٧٥٢، ١٧٥٣)، كتاب السلام، باب قتل الحيات وغيرها، ح:٢٢٣٢، ٢٢٣٣.
وذو الطفيتين: تثنية طفية، بضم الطاء، وسكون الفاء، وهي خوصة المقل أي ورقه، والمُقل بضم فسكون هو حمل الدوم، كما في اللسان (١١/ ٦٢٨)، شبه به الخط الذي على ظهر الحية، وقال ابن عبد البر: يقال: إن ذا الطفيتين جنس من الحيات، يكون على ظهره خطان أبيضان، ويطمسان البصر يمحوان نوره، ويستسقطان الحبل أي الجنين. انظر: الفتح (٦/ ٤٠١).

(٢) زاد المعاد (٤/ ١٦٦، ١٦٧).

(٣) وانظر: زهير الحموي: الإنسان بين السحر والعين والجان، ص١٨١، ١٨٢ في محاولة لتفسير الإصابة بالعين بالعلم الحديث.

المقصد الرابع
علاج العين

للعين علاج قبل وقوعها، وآخر بعده، وقد فصل ذلك العلامة ابن القيم رحمه الله تفصيلاً حسناً. وخلاصة ذلك أن تستر محاسن من يخاف عليه العين، وأن يذكر من رأى شيئاً أعجبه، الله تبارك وتعالى، كأن يقول: اللهم بارك عليه، ما شاء الله لا قوة إلا بالله، فإن ذلك يدفع شر العين بإذن الله، وأن يكون المرء متحصناً بذكر الله تعالى، وقد شبه ابن القيم أثر العين بالسهام التي تصوب نحو المرء، وقال: فإن صادفته مكشوفاً لا وقاية عليه أثرت فيه ولا بد، وإن صادفته حذراً شاكي السلاح، لا منفذ فيه للسهام، لم تؤثر فيه، وربما ردت السهام على صاحبها، وهذا بمثابة الرمي الحسي سواء، فهذا من النفوس والأرواح، وذاك من الأجسام والأشباح[1]. وهذا كلام جيد، لكن لا يقطع بالإصابة وإن صادفته مكشوفاً، وإنما يقال من كان كذلك فهو أكثر عرضة من غيره.

وأما بعد وقوع العين، فعلاج ذلك بإحدى طريقتين:

الطريق الأولى: طريقة الاغتسال:

وذلك إذا عرف العائن، فإنه يؤمر بالاغتسال في إناء، ويصب الماء على المريض. وقد ثبتت بذلك السنّة، وأقتصر هنا على حديثين:

الأول: حديث ابن عباس المتقدم وفيه: «وإذا استغسلتم فاغسلوا»، أي إذا طُلب من العائن الاغتسال فعليه الامتثال. والأمر فيه قال المازري: إنه للوجوب، قال: وهذا أمر يحمل على الوجوب، ويتضح عندي الوجوب، ويبعد الخلاف فيه، إذا خشي على المعيون الهلاك، .. ولم يمكن زوال الهلاك عن المعيون إلا بوضوء هذا العائن، فإنه يصير من باب من تعين عليه إحياء نفس مسلم[2].

والثاني: حديث أبي أمامة بن سهل بن حنيف[3]، قال: رأى عامر ابن

---

(١) المصدر السابق (٤/١٦٨ ـ ١٧٤). (٢) المعلم (٣/٩٢).

(٣) أبو أمامة بن سهل بن حنيف الأنصاري الأوسي المدني الفقيه المعمر الحجة، اسمه=

ربيعة[1] سهل بن حنيف يغتسل، فقال: والله ما رأيت كاليوم ولا جلد مُخبَأة[2]! قال: فلبط سهل، فأتى رسول الله ﷺ عامراً، فتغيظ عليه، وقال: «علام يقتل أحدكم أخاه؟ ألا برَّكت، اغتسل له»، أخرجه مالك في الموطأ[3].

وقد جاءت صفة الاغتسال في رواية مالك: فغسل له عامر وجهه، ويديه، ومرفقيه، وركبتيه، وأطراف رجليه، وداخلة إزاره في قدح، ثم صب عليه، وجاء عند أحمد[4]: ثم يصب ذلك الماء رجل من خلفه على رأسه وظهره، ثم يكفأ القدح. وفيه صفات أخرى قريبة منها، منها ما ذكره الزهري، وقال: إنه أدرك علماءه يصفونه: أن يؤمر الرجل العائن بقدح، فيدخل كفه فيه، فيتمضمض ثم يمجُّه في القدح، ويغسل وجهه في القدح، ثم يدخل يده اليسرى، فيصب على ركبته اليمنى في القدح، ثم يدخل يده اليمنى، فيصب على ركبته اليسرى، ثم يغسل داخلة إزاره، ولا يوضع القدح في الأرض، ثم يصب على رأس الرجل الذي تصيبه العين من خلفه صبة واحدة[5].

وأما غسل داخلة الإزار فقيل: المراد به إدخال الإزار وغمسه في القدح، وقيل: داخلة الإزار هنا المئزر، والمراد بداخلته ما يلي الجسد منه، وقيل: المراد موضعه من الجسد، وقيل: المراد مذاكيره كما يقال: عفيف الإزار أي الفرج، وقيل: المراد وركه إذ هو معقد الإزار. قال المازري: وقد ظن بعضهم

= أسعد باسم جده لأمه النقيب السيد أسعد بن زرارة، ولد في حياة النبي ﷺ قبل موته بعامين، وأتي له به فدعا له وسماه باسم جده، قال ابن عبد البر: لم يسمع من النبي ﷺ ولا صحبه وإنما ذكرناه لإدراكه النبي ﷺ بمولده. انظر: الاستيعاب (١/ ٨٢)، وسير أعلام النبلاء (٣/ ٥١٧).

(١) عامر بن ربيعة بن كعب بن مالك، وفي سياق نسبه أقوال أُخر، العَنزي العدوي حليف لهم، أسلم قديماً بمكة، وهاجر إلى الحبشة ثم المدينة، وشهد بدراً وسائر المشاهد، مختلف في وفاته، فقيل ٣٢هـ، وقيل ٣٣هـ، وقيل ٣٦هـ، وقيل غير ذلك. انظر: الاستيعاب (٢/ ٧٩٠)، وتهذيب التهذيب (٢/ ٢٦٢).

(٢) المُخبأة، مثل مُكْرَمة: الجارية المخدّرة لم تتزوج. القاموس، ص٤٤٨.

(٣) الموطأ، ص٥١٨ ـ ٥١٩، كتاب الجامع، باب الوضوء من العين، ح:١٧٠٢.

(٤) انظر: المسند (٣/ ٤٨٦).

(٥) زاد المعاد (٤/ ١٦٤). وانظر: إكمال المعلم (٧/ ٨٣)، وشرح النووي لمسلم (١٤/ ١٧٢).

أن داخلة الإزار كناية عن الفرج، وجمهور العلماء على ما قلناه. وكان قد قال: إنه الطرف المتدلي الذي يلي حقوه الأيمن[1]، وهو قريب من القول الذي صدرت به. قال أبو عبيد: وأما قوله فيغسل داخلة إزاره فقد اختلف الناس في معناه، فكان بعضهم يذهب وهمه إلى المذاكير، وبعضهم إلى الأفخاذ والورك، وليس هو عندي من هذا في شيء، وإنما أراد بداخلة إزاره: طرف إزاره الداخل الذي يلي جسده[2]. وهو الظاهر من الحديث والله أعلم.

وهذا العلاج النبوي مما لا يمكن معرفته من غير طريق الوحي. وهو علاج ناجع شافي بإذن الله. وقد جاء في الحديث أن سهل بن حنيف ما إن صب عليه حتى قام من حينه يمشي، وكأنه لم يكن مصاباً. وهذا أسرع ما يكون من أنواع العلاج.

قال المازري: وهذا المعنى مما لا يمكن تعليله ومعرفة وجهه، وليس في قوة العقل الاطلاع على أسرار المعلومات كلها، فلا يدفع هذا أن لا يعقل معناه.اهـ[3]. وقال ابن العربي: فإن قيل: وأي فائدة في الاغتسال وصب مائه على المعين، وأي مناسبة بينهما؟ قلنا: إن قال هذا مشرع، قلنا له: الله ورسوله أعلم. وإن قاله متفلسف، قلنا له: انكص القهقرى، من كل معرفة مفلس، أليس عندكم أن الأدوية قد تفعل بقواها وطباعها، وقد تفعل بمعنى لا يعقل في الطبيعة، ولا ينتهج على سبيل الصناعة، وتدعونها الخواص؟اهـ المقصود منه[4].

وقال ابن القيم: وهذا مما لا يناله علاج الأطباء، ولا ينتفع به من أنكره، أو سخر منه، أو شك فيه، أو فعله مجرباً، لا يعتقد أن ذلك ينفعه، **قلت**: وفي بعض هذه القيود نظر. قال: وإذا كان في الطبيعة خواص لا تعرف الأطباء عللها البتة، بل هي عندهم خارجة عن قياس الطبيعة تفعل بالخاصية، فما الذي ينكره زنادقتهم وجهلتهم من الخواص الشرعية، هذا مع أن المعالجة

---

(١) المعلم (٣/ ٩٢).

(٢) غريب الحديث (٢/ ١١٢) (ط. دار الكتاب العربي). وانظر: سنن البيهقي (٩/ ٣٥٢)، والمجموع للنووي (٩/ ٦٧).

(٣) المعلم (٣/ ٩٢).

(٤) عارضة الأحوذي (٨/ ٢١٧ ـ ٢١٨). وانظر: القبس (١/ ١١٢٥)، والفتح (١٠/ ٢١٥).

بهذا الاستغسال مما تشهد له العقول الصحيحة، وتقر لمناسبته. وأطال رحمه الله في بيان المناسبة بما قد ينازع في بعضه[1]. ويكفي ثبوت هذا العلاج عن المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى ﷺ، ولا يلزم أن تظهر مناسبته.

الطريقة الثانية: طريقة الرقية:

وهذه الطريقة أيسر، لعدم تعلقها بالعائن، وقد أمر النبي ﷺ بالرقية من العين في غير ما حديث، وقد تقدم ذكرها، فأغنى عن الإعادة، بل تقدم ذكر النص على أن العين أولى ما يعالج بالرقية، وقد ذكر ابن القيم جملة الأذكار والرقى في ذلك، في كتابه زاد المعاد[2]. وقال: من جرب هذه الدعوات والعوذ عرف مقدار منفعتها، وشدة الحاجة إليها، وهي تمنع وصول أثر العائن، وتدفعه بعد وصوله، بحسب قوة إيمان قائلها، وقوة نفسه واستعداده وقوة توكله وثبات قلبه، فإنها سلاح والسلاح بضاربه.

المطلب الثاني

المس والصرع

وفيه ثلاثة مقاصد:

المقصد الأول: معنى الصرع والمس.

المقصد الثاني: أنواع الصرع.

المقصد الثالث: علاج الصرع.

⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖

المقصد الأول

معنى الصرع والمس

الصرْع: الطرح بالأرض، يقال: صارعه، فصرعه، يصرعه صَرْعاً، وصِرْعاً، فهو مصروع وصريع، والجمع صرعى، والصرع علة معروفة، والصريع أيضاً المجنون[3].

(١) انظر: الزاد (٤/ ١٧١، ١٧٢).

(٢) ينظر منه (٤/ ١٦٨ ـ ١٧٠).

(٣) الصحاح (٣/ ١٢٤٣)، واللسان (٨/ ١٩٧).

وللصرع تعريفات عند الأطباء منها:

١ ـ قال ابن سينا: علة تمنع الأعضاء النفسية عن أفعال الحركة، والحس، والانتصاب، منعاً غير تام[١].

٢ ـ وقال ابن النفيس: سدة دماغية غير تامة، تتشنج بها جميع الأعصاب، لانقباض مبدئها، وتمنع الحس، والحركة، والانتصاب[٢].

٣ ـ وعرَّفه بعضهم حديثاً بأنه: نوبات تحدث نتيجة خلل مؤقت، في وظيفة الجهاز العصبي[٣].

٤ ـ ارتباك وخلل مفاجئ في كهرباء المخ ووظيفته[٤].

٥ ـ الصرع عبارة عن خلل اشتدادي مؤقت في وظائف الدماغ يحدث فجأة ويتوقف تلقائياً، ويميل إلى التكرار، مما ينتج عنه تغيرات في مستوى الوعي والنشاط الحركي، والتصرفات والإحساس، أو وظائف الجهاز العصبي المستقل[٥].

إذاً الصرع بغض النظر عن مسببه، يظهر في شكل نوبات من الخلل، والارتباك في وظائف المخ، ويسبب هذا الخلل تغيرات في جسم المصروع. ولهذا كان التعامل الأمثل مع الصرع أن ينظر إليه باعتباره عرضاً لمرض ما، ثم البحث عن هذا المرض. فالصرع إذاً ما هو إلا نذير لمرض يحتاج إلى تشخيص دقيق، وليس هو نفسه المرض.

وأما المس، فهو كاللمس، لكن اللمس يقال لطلب الشيء وإن لم يوجد، تقول: لمسته فلم أجده، والمس يقال فيما يكون معه إدراك بحاسة اللمس. وكني بالمس عن الجنون، فالممسوس: الذي به مس من جنون. والمس يقال في كل ما ينال الإنسان من أذى[٦].

---

(١) القانون (٢/٦٧). (٢) الموجز، ص١٤٥.

(٣) لطفي عبد الغني: الصرع: الأسباب، المشكلة، العلاج، ص٩، بواسطة برهان الشرع، تأليف علي حسن عبد الحميد، ص٢٥.

(٤) التثقيف الدوائي، ص٤٩.

(٥) العلاج القرآني والطبي من الصرع الجني والعضوي، تأليف أحمد بن محمود الديب، ص٧٨.

(٦) الصحاح (٣/٩٧٨)، والمفردات، ص٤٦٧.

وعُرِّف بأنه: خلل ذهني يصيب المرء فيظهر التهيج الشديد المسترسل الذي لا كابح له في نفس صاحبه. والمصاب به لا يميز بين الأفكار والمواضيع والقيم، وتتضخم الأفكار في عقله، ويندفع اندفاعاً أعمى ينطوي على الأخطار. ومنه نوع يسمى المس الانقباضي وهو خلل عقلي يتميز بالهوس والتهيج تارة، وبالانقباض والاكتئاب طوراً[(١)].

وقيل: أذية الجن للإنسان من خارج جسده، أو من داخله أو منهما معاً، وهو أعم من الصرع[(٢)].

قلت: هو أعم من جهة أنه قد يكون بصرع أو بغيره، لكن الصرع أعم من جهة أنه يكون من مس الجن ومن غيره، فبينهما عموم وخصوص وجهي.

وقيل: غزو روح مشاغب لهالة إنسان. أي حلوله في مجموعة الاهتزازات الأثيرية التي تعلو الرأس، والتي يوجد فيها العقل، ومراكز الحس جميعها، فيسبب أمراضاً عصبية أو عضوية أو نفسية[(٣)].

قلت: لكن لا يلزم أن يكون كل تلبس هكذا، وإنما هذا النوع هو ما يسبب الصرع فيعلم أنه استقر في العقل، ولا يمنع هذا أن يكون من أنواع المس ما تحل فيه هذه الروح المشاغبة في أي عضو آخر مسببة آلاماً مزعجة لكنها ليست على هيئة الصرع، والمسألة جانب الغيب فيها كبير، وما يظهر هو الأعراض الناتجة عن حلول تلك الروح، والله أعلم.

وقال بعضهم: أذى يصيب الإنسان نتيجة تعرض الجن له، فينتج عنه الصرع غير العضوي أو غير المادي[(٤)].

---

(١) دليل الأمراض، ص٩٧.

(٢) فتح الحق المبين في علاج الصرع والسحر والعين، تأليف د. عبد الله محمد الطيار، ص١٦١، بواسطة برهان الشرع، ص٢٩.

(٣) المصدر السابق نقلاً عن كتاب الطبيب المسلم وأخلاقيات المهنة، ص٢١٣.

(٤) د. كمال أدهم: العلاقة بين الجن والإنس، ص٣٣٧، بواسطة برهان الشرع، ص٣٨.

قال بعض من كتب في هذا المجال: الجن ريح وبدن الإنسان به مسام، ولذلك يمكن للجني أن يدخل من أي مكان في جسم الإنسان، والدليل على أن الجني ريح، قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ ٱلْجَآنَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ ﴿١٥﴾﴾ [الرحمن: ١٥]. قال: وعندما يدخل الجني في بدن الإنسي يتوجه مباشرة إلى المخ، وعن طريق المخ يستطيع أن يؤثر على أي عضو من بدن الإنسان من مركزه في المخ.. ولقد أخبرني كثير من الجن أنهم مستقرون في المخ(١).

قلت: وهذا تكلف للغيب من غير برهان. وما استدل به من القرآن لا دلالة فيه لمسألته البتة، فكون الجن خلق من مارج من نار، لا يلزم أن يكون ناراً، كما أن الإنسان خلق من طين وليس هو الآن طيناً، وهذا ظاهر، مع أنه لو سلم له ذلك لما صح الاستدلال أيضاً، لأن الريح غير النار. ثم لو قدر فرضاً أن الجني ريح لما سلمت دعوى أنه يدخل عَبَر مسامات الجلد، فهذه الريح المعهودة التي لا جدال فيها لا تدخل من تلك المسامات. أما أخبار الجن فليست مصدراً للعلم، فلا عبرة بها، خاصة وهم في موضع الظالم المعتدي.

ومثل هذا التخرص ما قاله صاحب حوار مع الشياطين: إن الشيطان يحول نفسه إلى طاقة حرارية، أو هوائية، ليختلط بجسد الإنسان، ويجري منه مجرى الدم(٢). ولم يسق على دعواه هذه أي دليل، وهذا ادعاء للغيب، وإيهام للناس من غير هدى، وهذا مما توسع فيه المعالجون، وتجاوزوا فيه الحدود الشرعية.

المقصد الثاني

أنواع الصرع

قال ابن القيم رحمه الله: الصرع صرعان: صرع من الأرواح الخبيثة الأرضية. وصرع من الأخلاط الرديئة. والثاني: هو الذي يتكلم فيه الأطباء، في سببه وعلاجه. وأما صرع الأرواح فأئمتهم وعقلاؤهم يعترفون به ولا

---

(١) وقاية الإنسان، ص٧٦.

(٢) حوار مع الشياطين، تأليف محمد الصائم، من علماء الأزهر، ص٣٦.

يدفعونه. قال: وأما جهلة الأطباء وسقطتهم، وسِفْلتهم، ومن يعتقد بالزندقة فضيلة، فأولئك ينكرون صرع الأرواح، ولا يقرون بأنها تؤثر في بدن المصروع، وليس معهم إلا الجهل، وإلا فليس في الصناعة الطبية ما يدفع ذلك، والحس والوجود شاهد به، وإحالتهم ذلك على غلبة بعض الأخلاط، هو صادق في بعض أقسامه لا في كلها. وقدماء الأطباء كانوا يسمون هذا الصرع المرض الإلهي، وقالوا: إنه من الأرواح، وأما جالينوس وغيره، فتأولوا عليهم هذه التسمية، وقالوا: إنما سموه بالمرض الإلهي لكون هذه العلة تحدث في الرأس، فتضر بالجزء الإلهي الطاهر، الذي مسكنه الدماغ. وهذا التأويل نشأ من جهلهم بهذه الأرواح وأحكامها، وتأثيراتها. وجاءت زنادقة الأطباء فلم يثبتوا إلا صرع الأخلاط وحده. ومن له عقل، ومعرفة بهذه الأرواح، وتأثيراتها، يضحك من جهل هؤلاء وضعف عقولهم[1].

قلت: والقرآن دل على مس الجن للإنسان. وأظهر آية في ذلك قول الحق ﷻ: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥]. حيث أخبر الله ﷻ في هذه الآية الكريمة أن آكل الربا يقوم يوم القيامة مجنوناً به خبل من الشيطان، والمس الجنون. قال ابن جرير رحمه الله: ومعنى يتخبطه الشيطان من المس: يتخبله من مسه إياه، يقال منه قد مُسّ الرجل فهو ممسوس إذا ألَمَّ به اللمم فَجُنَّ[2]. وقال ابن كثير رحمه الله: أي لا يقومون من قبورهم يوم القيامة إلا كما يقوم المصروع حال صرعه، وتخبط الشيطان له، وذلك أنه يقوم قياماً منكراً[3]. وفي محاسن التأويل: وأصل المس باليد، ثم استعير للجنون، لأن الشيطان يمس الإنسان فيُجنه. والمعنى أنهم يقومون يوم القيامة مخبلين كالمصروعين[4].

فالصرع نوعان:

١ ـ الصرع الروحي، أي ما كان سببه مس الأرواح الخبيثة.

---

(١) زاد المعاد (٤/ ٦٦).

(٢) جامع البيان (٣/ ١٠٢، ١٠٣).

(٣) تفسير القرآن العظيم (١/ ٣٣٤).

(٤) محاسن التأويل، للقاسمي (٣/ ٣٦٠ ـ ٣٦١).

٢ ـ الصرع العضوي، وهو ما كان ناتجاً عن تهيج الخلايا العصبية، في بؤرة معينة على أحد فصي المخ، أو في منطقة عنق الدماغ، أو ما فوقها في التركيبات الوسطية من الدماغ، وتحت هذا النوع أقسام كثيرة يذكرها أهل الاختصاص[١].

ولتشخيص الصرع يعتمد الأطباء على الأعراض، بالإضافة إلى تخطيط المخ الكهربائي، أو رسم الدماغ، لإظهار أي تغير في المخطط الكهربائي الطبيعي للمخ، مع أن كثيراً من حالات الصرع يظهر فيها تخطيط الدماغ طبيعياً، ولا يعرفون السبب[٢]. ومن المهم جداً تشخيص الحالة، والتمييز بين حالتي الصرع العضوي، والصرع الروحي، إذ الأخير كثيراً ما تفشل فيه الأدوية والوسائل الطبية.

ومن أهم الوسائل التي يسلكها الأطباء للتمييز بين النوعين، البحث عن الأسباب، والأمر لا زال طور البحث والدراسة، لمعرفة الأسباب التي تؤدي إلى تهييج الخلايا العصبية مما يؤدي إلى امتداد موجة التهيج إلى أجزاء مختلفة في الجهاز العصبي المركزي، ويؤدي بالتالي إلى حدوث أعراض نوبات الصرع العضوي بأنواعه، حسب ما علم حتى الآن، ومما علمه الله الإنسان في هذا الباب أن الخلايا العصبية تتصل ببعضها البعض، عن طريق مواد كيماوية معينة تسمى الناقلات العصبية، منها ما هو مثير، ومنها ما هو مثبط للخلايا، فتوقع الأطباء أن مرض الصرع العضوي يحدث نتيجة لفقدان التوازن بين مستويات هذه الناقلات العصبية في الدماغ، بأن تزيد نسبة الناقلات المثيرة إلى الناقلات المثبطة، لزيادة في إفراز الأولى أو نقص في إفراز الثانية. وربما يكون السبب هو زيادة حساسية الخلايا العصبية لبعض الناقلات الكيماوية المثيرة، لخلل تكويني في الخلية نفسها، هذا تلمس للأسباب التي ربما تكون هي منشأ الصرع العضوي، ومن الأسباب التي يمكن التعرف عليها باستخدام وسائل البحث المعملية المتاحة، ما يلي:

---

(١) العلاج القرآني والطبي، ص٨٧ ـ ٩٠.

(٢) المصدر السابق، ص٨٢.

١ ـ ما يسميه الأطباء بالعيوب الخلقية في الجهاز العصبي.
٢ ـ إصابات الولادة.
٣ ـ نقص الأوكسجين، أو السكر، أو الكالسيوم، أو الصوديوم، أو مجموعة فيتامين (ب)، أو الأمراض المسببة لخلل في تعامل الجسم مع المواد الكيماوية المختلفة.
٤ ـ إصابات الرأس.
٥ ـ التهابات الجهاز العصبي، كالحمى الشوكية والمخية.
٦ ـ أمراض الدم، مما قد يسبب حدوث جلطة في أحد الشرايين أو الأوردة في الدماغ.
٧ ـ ارتفاع درجة الحرارة بشكل كبير. وهذا كله في حالة الطفولة. وأما في الكبار، فيمكن إضافة أسباب أخرى، منها:
٨ ـ أورام الدماغ والرأس.
٩ ـ تعاطي المواد المخدرة، والمنومة من غير إشراف طبي.
١٠ ـ أمراض الجهاز الدوري والشرايين، وما يصحبها من نزيف أو جلطة في الدماغ.

ومعظم هذه الأسباب يمكن معرفتها بواسطة الأبحاث المعملية لتركيب الدم، ومواده الكيماوية، أو فحص السائل النخاعي. كما يستخدم جهاز (الكمبيوتر) لتحليل المعلومات الحاصلة من تخطيط الدماغ، لمعرفة مكان البؤرة الصرعية على وجه الدقة، ونوع الخلل الكهربي. وقد سخر الله تبارك وتعالى أخيراً اكتشاف أجهزة الفحص الحديثة، مثل الأشعة المقطعية بالكمبيوتر، والفحص باستخدام (الرنين) المغناطيسي، وهذا أحدث تقدماً كبيراً في التعرف على أسباب الصرع العضوي، مما ساعد كثيراً في علاج بعض الأسباب[١].

وبظهور حالة الصرع باستخدام هذه الوسائل أو بعضها، يعرف أن هذا صرع عضوي، وهذا من أميز ما يفرق به بين النوعين. لكن لا يبعد عندي أن

---

(١) د. عبد الحكيم بن شوقي، استشاري الأمراضي العصبية، من كتاب العلاج القرآني والطبي، ص٩١، ٩٢.

يكون المس الروحي قد تسبب في إحداث خلل في الدماغ، فأصبح صرعاً عضوياً، وعلى هذا فيمكن اجتماع النوعين، وإن كان الغالب انفرادهما.

ومما لاحظه بعض من عمل في مجال المعالجة بالرقى أن مريض الصرع العضوي إذا قرئ عليه القرآن لا يثور ولا يضطرب، بل ربما حدث عنده هدوء نفسي، وطمأنينة، لأن السماع للقرآن يخفف من توتر الأعصاب. ولا يمنع أن يزول ما به من مرض فإن القرآن شفاء من العلل العضوية أيضاً. وأما مريض الصرع الروحي فلوحظ أنه يضطرب ويثور، وربما صرخ وصرع.

ومما يميز بينهما أن الروح الخبيثة قد تخاطب الراقي، أو غيره من الحضور، من داخل المريض المصروع.

ومنها أن الصرع الروحي كثيراً ما لا تجدي فيه الأدوية الطبية، ولا يشفى صاحبه إلا بعد اللجوء إلى الله تبارك وتعالى، واستخدام الرقية الشرعية[1].

ولا شك أن التمييز بين النوعين من أهم أسباب العلاج بإذن الله تعالى. ومن هنا كان لا بد لمن تصدى لمعالجة الناس، سواء كان طبيباً أو راقياً، أن يبدأ علاجه بمحاولة التشخيص السليم للحالة، ويستفيد من خبرات الآخرين في غير مجاله، وهذا من شأنه أن يساعد كثيراً في علاج المرضى، وهو من النصح لهم. أما أن يكتفي الراقي بتشخيصه الذي غالباً ما يكون ناقصاً، إن لم يكن خاطئاً، لأنه غير مبني على خبرة كافية، ولا على أسس التحليل بواسطة الوسائل التي سخرها الله تبارك وتعالى، فهذا خطأ فاحش، وجور، وإجحاف في حق المريض، وهو مع هذا لا يكتب له النجاح في غالب أحواله. وكذلك من الأطباء من يستنفد كل ما عنده من تحاليل، ووسائل علاجية، ولا يزال المريض يئن تحت وطأة الصرع، ومع هذا لا يهتدي لإحالته للمعالجين بالقرآن، إما لعدم إيمانه بذلك، وهذا من أسوأ الأنواع، وإما لعدم اهتمامه، وهذا يدل على فقدانه الرحمة بعباد الله، والنصح لهم.

ومن المعالجين بالرقية من عنده غلو شديد في هذا الباب، فأي شكوى يشكوها المريض هي عنده علامة على مس الجن، ودوَّن بعضهم في مصنفاتهم

---

(١) المصدر السابق، ص٩٣، ٩٤.

قائمة طويلة من العلامات، وزعموا أنه متى وجد واحد منها أو بعضها، أو كلها، دل ذلك على وجود المس بالجن، فأوهموا بذلك الناس وأدخلوا في قلوب كثير منهم الرعب، والحيرة والقلق، مما يؤدي إلى مرض بعضهم بسبب هذه الهواجس التي أصبح يعيشها. ولا شك أن هذا من ترويع الآمنين، وإشاعة الخوف بين عباد الله، ولا يبعد أن يطالب هؤلاء بضمان ما أتلفوا بسبب ما نشروه بين الناس، طرداً لقاعدة: من تطبب، وليس بطبيب فهو ضامن.

وأغلب العلامات التي ذكروها، إن لم تكن كلها، يمكن أن تظهر مع كثير من الأمراض، وكم من علامات تشترك فيها مجموعة من الأمراض، ويصعب تحديد أي الأمراض هذا الذي يشكوه المريض، إلا بعد اللجوء إلى ما سخره الله تعالى من وسائل، لتحديد المرض، وهذا معلوم عند أهل الاختصاص. فالأرق، والكوابيس، والخوف، والأحلام المزعجة، وتنميل الأطراف، ورعشة اليدين، هذه علامات قطعية على وجود المس عند كثير من المعالجين[1]، إن لم يكن كلهم، وهي عند أهل الاختصاص يمكن أن تكون علامات للصرع العضوي، أو أمراض القلق والاكتئاب، ونحو ذلك من الأمراض العصبية، ويمكن أن تكون علامات لتخمة المعدة، وغير ذلك من الأمراض، كما أنها يمكن أن تكون أعراضاً للصرع الروحي. ولكن كثير من الإخوة المشتغلين بالرقى، هداهم الله، لا ينتبهون لهذا، فيحصل منهم غلو في التشخيص، فيوقعوا الناس فيما أشرت إليه، والله المستعان.

المقصد الثالث

علاج الصرع

مما تقدم علم أن الصرع إما أن يكون عضوياً، أو روحياً، وقد قلت: لا يمتنع أن يجتمع الأمران في شخص واحد. وعلى هذا فما كان عضوياً صرفاً، يطلب علاجه عند الأطباء، ولا يختلف في هذا عن سائر الأدواء، والأحكام المتعلقة به تقدم الكلام عليها. لكن ههنا مسألة تستدعي الإشارة، وهي ما

---

(١) انظر مثلاً: الطرق الحسان في علاج أمراض الجان، تأليف خليل بن إبراهيم أمين، ص٤٥، وحوار مع الشياطين، ص٤٢، ووقاية الإنسان، ص٧٧.

يسمى بالصعق الكهربائي، وهو من وسائل علاج الصرع، ويرى أهل الاختصاص أن فعالية الصدمة الكهربية يشترط لها أن تكون في بداية الإصابة وقبل أن تتحول الحالة إلى آفة عضوية نتيجة تخريب بعض المراكز الدماغية، ويشترط كذلك تشخيص حالة المريض، بأن تكون هبوط عقلي ناشئ عن الأسى والحزن، أو عن الصدمات العاطفية. وتتم الصدمة بوضع الأقطاب الكهربية على جبهة المريض، وإرسال التيار الكهربائي لمدة عشر ثوان، وبمقاييس محدَّدة. فيحدث تقلص تشنجي يهز جسم المريض، مع توقف وقتي في النفس، وفقدان الوعي، ثم تبدأ نوبة الصرع بعد بضع ثوان تصحبها انتفاضات عضلية تتزايد أول الأمر، ثم تتناقص شيئاً فشيئاً حتى تتلاشى، ويعقب ذلك أعراض أخرى ثم الإفاقة(١). وهذه الوسيلة لا غبار عليها ما دامت تجرى على أيدي أهل الاختصاص، ولكنها كما هو ظاهر تنطوي على مخاطرة، إذ لو زادت كمية التيار الكهربائي، أو زادت مدة إرسال التيار، لأدى ذلك إلى خطورة بالغة ربما تؤدي إلى الوفاة.

وأما إن كان الصرع روحياً، فعلاجه بالرقى الشرعية، وعلى رأسها كلام الله تبارك وتعالى. قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ، وهو يتكلم عن علاج مس الشياطين: ومن أعظم ما ينتصر به عليهم، آية الكرسي، فقد ورد في الصحيح(٢) أن من قرأها إذا أوى إلى فراشه لا يزال عليه من الله حافظ، ولا يقربه شيطان حتى يصبح. قال: ومع هذا فقد جرب المجربون الذين لا يحصون كثرة، أن لها من التأثير في دفع الشياطين، وإبطال أحوالهم ما لا ينضبط من كثرته وقوته، فإن لها تأثيراً عظيماً في دفع الشيطان عن نفس الإنسان وعن المصروع، وعمن تعينه الشياطين(٣). فالقرآن أعظم ما تستدفع به الشياطين عن المصروع، وكذلك الأدعية والرقى النبوية التي تقدمت الإشارة إليها. وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: وأما صرع الأرواح، فأئمتهم (يعني الأطباء) وعقلاؤهم

---

(١) طبيبك معك، د. صبري القباني، ص٤٤٣ ـ ٤٤٤.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الوكالة، باب إذا وكل رجلاً فترك الوكيل شيئاً، ح:٢٣١١، الفتح (٤/٥٦٨).

(٣) مجموع الفتاوى (١٩/٥٥).

يعترفون به، ولا يدفعونه، ويعترفون بأن علاجه بمقابلة الأرواح الشريفة الخيرة العلوية، لتلك الأرواح الشريرة الخبيثة، فتدفع آثارها، وتعارض أفعالها وتبطلها، وقد نص على ذلك بقراط في بعض كتبه، فذكر بعض علاج الصرع، وقال: هذا إنما ينفع في الصرع الذي سببه الأخلاط والمادة. وأما الصرع الذي يكون من الأرواح، فلا ينفع فيه هذا العلاج.

قال ابن القيم: وعلاج هذا النوع يكون بأمرين: أمر من جهة المصروع، وأمر من جهة المعالج، فالذي من جهة المصروع يكون بقوة نفسه، وصدق توجهه إلى فاطر هذه الأرواح وبارئها، والتعوذ الصحيح الذي قد تواطأ عليه القلب واللسان، فإن هذا نوع محاربة، والمحارب لا يتم له الانتصاف من عدوه، بالسلاح إلا بأمرين: أن يكون السلاح صحيحاً في نفسه جيداً، وأن يكون الساعد قوياً. فمتى تخلف أحدهما، لم يغن السلاح كثير طائل. فكيف إذا عدم الأمران جميعاً يكون القلب خراباً من التوحيد، والتوكل، والتقوى، والتوجه. ولا سلاح له. والثاني من جهة المعالج، بأن يكون فيه هذان الأمران أيضاً[1].

المطلب الثالث

السحر

وفيه ثلاثة مقاصد:

المقصد الأول: تعريفه وحقيقته.

المقصد الثاني: أثره.

المقصد الثالث: علاجه.

⋞⋞⋞ ⋞⋞⋞ ⋞⋞⋞

المقصد الأول
تعريفه وحقيقته

قال في الصحاح: السِّحْر الأُخْذة. وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر. وقد سَحَره يسحرُه سِحراً[2].

---

(١) زاد المعاد (٤/٦٦، ٦٧، ٦٨). (٢) الصحاح (٢/٦٧٩).

ويطلق السحر على معان:

أحدها: ما لطف ودق، ومنه قولهم: سحرت الصبي أي خادعته واستملته، وكل من استمال شيئاً فقد سحره، ومنه إطلاق الشعراء سحر العيون لاستمالتها النفوس، ومنه حديث: «إن من البيان لسحراً»[١].

والثاني: ما يقع بخداع وتخيلات لا حقيقة لها نحو ما يفعله المشعوذ من صرف الأبصار عما يتعاطاه بخفة يده، فيأخذ عيون الناظرين إليه، حتى إذا استفرغهم الشغل بذلك، عمل شيئاً آخر بسرعة شديدة، فيظهر لهم شيء غير ما انتظروه فيتعجبون منه جداً.

الثالث: ما يحصل بمعاونة الشياطين، بضرب من التقرب إليهم.

وقد ذكر الرازي أن أنواعه ثمانية، هذه الثلاثة، وخمسة أخرى، قال ابن كثير: وإنما أدخل كثيراً من هذه الأنواع في السحر لطافة مداركها، لأن السحر في اللغة عبارة عما لطف وخفي سببه، ولهذا جاء في الحديث: «إن من البيان لسحراً»، وسمي السحور لكونه يقع خفياً آخر الليل[٢].

وقد ذكر العلماء عدة تعريفات للسحر، بناء على مذاهبهم في ذلك، لعل أنسبها ما ذكره ابن قدامة، قال:

عزائم ورقى وعقد تؤثر في الأبدان والقلوب، فيمرض، ويقتل، ويفرق بين المرء وزوجه، ويأخذ أحد الزوجين عن صاحبه[٣]. **قلت**: يضاف بإذن الله.

وهذا هو الذي يتعلق بالبحث من أنواع السحر، أعني ما كان ممرضاً يحتاج إلى علاج، أما بقية الأنواع فليس هذا مجال بحثها. وفي السحر عموماً بحوث وتصانيف مستقلة[٤].

---

(١) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الخُطبة، ح:٥١٤٦، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. الفتح (٩/١٠٩).

(٢) انظر: المفردات للراغب الأصفهاني، ص٢٢٦، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير (١/ ١٥٠، ١٥٢)، وأحكام القرآن للجصاص (١٠/ ٥٠ ـ ٥١)، والتفسير الكبير للرازي (٣/٢٠٦).

(٣) الكافي (٤/ ١٦٤).

(٤) منها مثلاً: السحر بين الحقيقة والخيال، للدكتور أحمد بن ناصر الحمد، والسحر حقيقته=

المقصد الثاني

أثـــــره

تكلم العلماء في أثر السحر، وقدر هذا الأثر، والصواب من أقوالهم أن للسحر تأثيراً دل عليه الكتاب والسنّة. قال النووي: والصحيح أن للسحر حقيقة، وبه قطع الجمهور، وعليه عامة العلماء، ويدل عليه الكتاب والسنّة الصحيحة المشهورة. لكن اختلف هل تأثيره يكون في حدود المرض، أو ينتهي إلى الإحالة، بحيث يصير الجماد حيواناً مثلاً، وعكسه؟ فالذي عليه الجمهور هو الأول، وذهبت طائفة قليلة إلى الثاني.

قلت: لا شك في أن الصواب الذي لا يجوز غيره هو الأول، أما الثاني فباطل ضرورة، ولا يستحق أن يحكى قولاً أصلاً، لأن تغيير الأعيان وانقلابها ليس إلا لله رب العالمين. ووصف صاحب المفردات هذا القول بأنه إنما يذهب إليه الأغتام[1]، وأنه لا حقيقة له عند المحصلين. وقال القرطبي: والحق أن لبعض أصناف السحر تأثيراً في القلوب، كالحب والبغض، وفي الأبدان بالألم والسقم. إنما المنكور أن الجماد ينقلب حيواناً، أو عكسه بسحر الساحر، ونحو ذلك. وقال ابن جرير في رد هذا القول الباطل: لو كان ذلك في وسع السحرة لما كان بين الحق والباطل فصل، ولجاز أن تكون جميع المحسوسات مما سحرته السحرة فقلبت أعيانها[2].

ونقل الرازي[3] عن المعتزلة أنهم أنكروا السحر، وربما كفَّروا من اعتقد وجوده، وأما أهل السنّة، فقد جوّزوا أن يقدر الساحر أن يطير في الهواء،

= وحكمه للدكتور مسفر غرم الله الدميني. وعالم السحر والشعوذة للدكتور عمر سليمان الأشقر، وغير ذلك.

(١) الأغتام جمع أغتم، وهو من لا يفصح شيئاً. القاموس، ص١٤٧٤.

(٢) انظر: جامع البيان (١/ ٤٥٩)، والجامع لأحكام القرآن (٢/ ٤٤)، والمفردات، ص٢٢٦، وفتح الباري (١٠/ ٢٣٢)، وشرح مسلم للنووي (١٤/ ١٧٤).

(٣) فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، المتكلم، مولده سنة ٥٤٥هـ، وقيل ٥٤٦هـ، ووفاته سنة ٦٠٦هـ. له المحصول، والتفسير الكبير، والمطالب العالية. ترجمته في طبقات ابن السبكي (٨/ ٨١).

ويقلب الإنسان حماراً، والحمار إنساناً، إلا أنهم قالوا: إن الله يخلق الأشياء عندما يقول الساحر تلك الرقى والكلمات المعينة، فأما أن يكون المؤثر في ذلك هو الفلك والنجوم فلا، خلافاً للفلاسفة والمنجمين[1].

وهذا الكلام فيه نظر في ثلاثة مواضع:

الموضع الأول: إطلاق الرازي أهل السنّة، وهو يريد بهم الأشاعرة، بينما أهل السنّة الحق هم أتباع السلف الصالح.

والثاني: كون الساحر يقدر على قلب الأعيان هذا باطل سبق التنبيه عليه.

والموضع الثالث: كون الأثر المنسوب للسحر يخلقه الله عند فعل السحر لا به، هذه فلسفة الأشاعرة في الكسب، والصواب أن ما جعله الله سبباً، يحصل مسبَبه به. قال ابن جرير، في تفسير قوله سبحانه: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: ١٠٢]، قال: وما المتعلمون من الملكين: هاروت، وماروت، ما يفرقون به بين المرء وزوجه، بضارين بالذي تعلموه منهما، من المعنى الذي يفرقون به بين المرء وزوجه، من أحد من الناس، إلا من قضى الله عليه أن ذلك يضره، فأما من دفع الله عنه ضره، وحفظه من مكروه السحر والنفث والرقى، فإن ذلك غير ضاره، ولا نائله أذاه. قال: وللإذن في كلام العرب أوجه، منها: الأمر على غير وجه الإلزام، وغير جائز أن يكون منه قوله: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ﴾، لأن الله جل ثناؤه قد حرم التفريق بين المرء وحليلته بغير سحر، فكيف به على وجه السحر؟. ومنها التخلية بين المأذون له، والمخلى بينه وبينه. ومنها العلم بالشيء، يقال منه: أذنت بهذا الأمر، إذا علمت به، ومنه قوله جل ثناؤه: ﴿فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧٩]، وهذا معنى الآية، كأنه قال جل ثناؤه، وما هم بضارين بالذي تعلموا من الملكين من أحد إلا بعلم الله، يعني الذي سبق له في علم الله أنه يضره. وروى بسنده عن سفيان أنه فسر ﴿إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ﴾ أي إلا بقضاء الله[2]. وهو الكوني.

---

(١) انظر: التفسير الكبير (٣/٢١٣)، ونقله ابن كثير في تفسيره (١/١٤٩)، ولم يعقب عليه.
(٢) جامع البيان (١/٤٦٣ ـ ٤٦٤).

المقصد الثالث

علاجـــــــه

معالجة السحر تكون بطرق أشهرها ثلاث:

الطريق الأولى: الأدوية الإلهية، من الدعاء، والرقى الشرعية.

الطريق الثانية: استخراج السحر وإبطاله.

الطريق الثالثة: الاستفراغ في المحل الذي يصل إليه أذى السحر

والأصل في هذا كله حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها وعن أبيها في قصة سحر النبي ﷺ كما روى ذلك البخاري ومسلم في صحيحيهما عنها قالت: سحر رسول الله ﷺ رجل من بني زريق يقال له لبيد بن الأعصم[1]، حتى كان رسول الله ﷺ يخيل إليه أنه كان يفعل الشيء، وما فعله. حتى إذا كان ذات يوم، أو ذات ليلة، وهو عندي دعا الله، ودعاه، ثم قال: «يا عائشة أشعرت أن الله أفتاني فيما استفتيته فيه؟ أتاني رجلان، فقعد أحدهما عند رأسي، والآخر عند رجليّ، فقال أحدهما لصاحبه: ما وجع الرجل؟ فقال: مطبوب[2]. قال: من طبه؟ قال: لبيد بن الأعصم. قال: في أي شيء؟ قال: في مشط ومشاطة[3]،

---

(١) لَبِيد بن الأعصم رجل من بني زُريق حليف اليهود، ولهذا قيل له: يهودي، وقيل: بل هو كذلك، وقيل: هو منافق، وبنو زريق بطن من الأنصار من الخزرج. انظر: الفتح (١٠/ ٢٣٦).

(٢) مطبوب: مسحور، يقال: طُب الرجل إذا سحر، كنوا عن السحر بالطب تفاؤلاً، كما كنوا عن اللديغ بالسليم، والطب منه مثلثة الطاء. انظر: الصحاح (١/ ١٧٠)، وغريب الحديث لأبي عبيد (٣/ ٤٠٥، ٤٠٦).

(٣) المشط بضم الميم: واحد الأمشاط التي يمشط بها، قاله الجوهري. يعني الآلة المعروفة التي يسرح بها الشعر. وذكر النووي فيه لغات: مُشْط، بضم الميم وإسكان الشين. ومُشُط، ضم الميم والشين. ومِشْط، بكسر الميم وإسكان الشين. ويقال له مِمشط، ومشطأ بالهمز، ومشطاً، بغيرها، ومشطاء بالمد، وممِكد، ومِرجل، وقَيلم. قال ابن حجر: ويجوز كسر الميم كما أثبته أبو عبيد، وأنكره أبو زيد. ويطلق المشط على معان أخرى منها نبت صغير يقال له مشط الذئب. ومنها سلاميات ظهر القدم. ومنها مشط الكتف وهو العظم العريض فيه، وغيرها. انظر: الصحاح (١/ ١١٦٠)، وشرح النووي على مسلم (١٤/ ١٧٧)، وفتح الباري (١٠/ ٢٣٩، ٢٤٠). وانظر: المفهم (٥/ ٥٧٢). =

وجف[1] طلع نخلة ذكر. قال: وأين هو؟ قال: في بئر ذَرْوان[2]. فأتاها رسول الله ﷺ في ناس من أصحابه. فجاء فقال: يا عائشة كأن ماءها نُقَاعة[3]

= وقوله: ومُشاطة، هو بضم الميم، وفي بعض الروايات مشاقة، بالقاف. قال البخاري: وقال الليث وابن عيينة عن هشام (في مشط ومشاقة). ويقال: المشاطة ما يخرج من الشعر إذا مشط، والمشاقة من مشاطة الكتان. قاله عقب الحديث المذكور أعلاه. قال ابن حجر عن قوله: (والمشاطة ما يخرج من الشعر): هذا لا اختلاف فيه بين أهل اللغة. وعن المشاقة قال: وقيل المشاقة هي المشاطة بعينها، والقاف تبدل من الطاء لقرب المخرج. انظر: الفتح (١٠/ ٢٤٢)، وانظر: المفهم (٥/ ٥٧٢). وقال صاحب الصحاح عن المشاطة إنها ما سقط من الشعر. والمَشق بالقاف: المَشط، والمُشاقة ما سقط عن المشط من الشعر والكتان ونحوهما. انظر: الصحاح (٣/ ١١٦٠)، (٤/ ١٥٥٥).

(١) قال أبو عبيد: جف طلعة يعني طلع النخل، وجُفُّه وعاؤه الذي يكون فيه. وقال النووي: في أكثر نسخ بلادنا (جب) بالجيم، وبالباء الموحدة، وفي بعضها (جف) بالجيم والفاء، وهما بمعنى: وهو وعاء طلع النخل، وهو الغشاء الذي يكون عليه، ويطلق على الذكر والأنثى، ولهذا قيده في الحديث بقوله: (طلعة ذكر)، وهو بإضافة طلعة إلى ذكر. وقال ابن حجر: ووقع في روايتنا هنا بالتنوين فيهما على أن لفظ ذكر صفة لجف. لكن قال أبو عبيد: ولا أعرف الجب إلا البئر التي ليست بمطوية، وكذلك قال أبو عبيدة، وذكر آية يوسف، وقال: ولا أرى المحفوظ في الحديث إلا الجف بالفاء. وذكر القرطبي أن الذي بالفاء هو وعاء الطلع وهو الغشاء الذي يكون عليه، وبالموحدة (جب) داخل الطلعة إذا أخرج منها الكُفُرَّى (وعاء طلع النخل). ونقل ابن حجر عن أبي عمرو الشيباني أن الجف بالفاء شيء ينقر من جذوع النخل. انظر: غريب الحديث لأبي عبيد (٢/ ١١٥، ١١٨)، والمفهم (٥/ ٥٧٢)، وشرح النووي على مسلم (١٤/ ١٧٧)، وفتح الباري (١٠/ ٢٤٠)، والصحاح (٢/ ٨٠٨).

(٢) هذه رواية البخاري، ووقع عند مسلم (بئر ذي أروان)، قال النووي: هكذا هو في جميع نسخ مسلم، وكذا وقع في بعض روايات البخاري، وفي معظمها ذروان، وكلاهما صحيح والأول أجود وأصح، وادعى ابن قتيبة أنه الصواب، وهو قول الأصمعي، وهي بئر بالمدينة في بستان بني زريق. اهـ. وذكر ابن حجر أنه يمكن الجمع بين اللفظتين بأن (بئر ذي أروان) هو الأصل، ثم لكثرة الاستعمال سهلت الهمزة فصارت ذروان، وأيد ذلك بتصويب بعضهم أن اسم البئر أروان، وأن من قال ذروان أخطأ. وذروان بفتح المعجمة وسكون الراء، وحكى ابن التين فتحها، وأنه قرأه كذلك، وقال: لكنه بالسكون أشبه، ذكره ابن حجر. انظر: شرح النووي (١٤/ ١٧٧)، وفتح الباري (١٠/ ١٤٠).

(٣) النقاعة بضم النون: الماء الذي ينقع فيه الحناء. وكان قد تغير بماء خالطه من الأشياء التي ألقيت فيه. انظر المصدرين السابقين.

الحناء، وكأن رؤوس نخلها رؤوس الشياطين. قلت: يا رسول الله أفلا استخرجته؟ قال: قد عافاني الله، فكرهت أن أثير على الناس فيه شراً. فأمر بها فدفنت[1].

هكذا الرواية: أفلا استخرجته؟ وجواب النبي ﷺ: «قد عافاني الله فكرهت أن أثير على الناس شراً». وفي رواية عندهما: أفلا أحرقته؟ والجواب نفسه. وفي رواية عند البخاري: قالت: فأتى النبي ﷺ البئر حتى استخرجه، قالت: أفلا، أي تنشرت؟ فقال: «أما والله فقد شفاني، وأكره أن أثير على أحد من الناس شراً». وفي رواية أخرى قالت: أفأخرجته؟ قال: «لا، أما أنا فقد عافاني الله وشفاني، وخشيت أن أثوّر على الناس منه شراً»، وأمر بها فدفنت. وفي أخرى: فأمر به فأخرج[2].

قال القاضي عياض: قوله: (أفلا أحرقته) يعني السحر. كذا الرواية عندنا في جميع النسخ. وقيل صوابه: (أفلا أخرجته)، وكذا وقع بعدُ في مسلم في الحديث الآخر، وفي غير مسلم، وبدليل قوله بعدُ: (كرهت أن أثير على الناس شراً، فأمرت بها فدفنت)، يريد والله أعلم: يثير عليهم شراً بإخراجها، واطلاع بعضهم عليها، وتعلم السحر وعمله لمن يراها، فأمر بدفن البئر، أي ردمها. ولا يبعد عندي صواب (أحرقته) ولا يعترض عليه بما تقدم، بل لا يحرقه حتى يخرجه فيخشى الوقوف عليه، بل (أحرقته) أظهر لما أراد به من إفناء ذاته وإبطال عمله، وما يتوقع من بقاء شره مع بقائه ولم يغير. وقد رواه بعضهم عن سفيان وفيه: (فاستخرجته)، وقال في موضع: (أفلا استخرجته؟)، (أفلا تنشرت؟)، فرجح بعضهم رواية سفيان لحفظه، وأن السؤال عن النشرة، وجمع بعضهم بين الروايتين فجعل الاستخراج من البئر، ونفيه من الجف وهو الذي كان سيثير على الناس الشر لمشاهدة صفة عقده وعمله، ثم يكون ردم البئر بعد هذا، والله أعلم، لما لعله يخشى أن يبقى فيها منه شيء، أو لفساد مائها وعدم

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب السحر، ح:٥٧٦٣، الفتح (١٠/ ٢٣٢)، وصحيح مسلم (٤/ ١٧١٩)، كتاب السلام، باب السحر، ح:٢١٨٩. والمذكور لفظ البخاري.

(٢) صحيح البخاري، ح:٥٧٦٥، ٥٧٦٦، ٦٠٦٣.

الانتفاع به، لكونه كنقاعة الحناء[1]. وقال ابن حجر: هكذا اختلف الرواة على هشام بن عروة[2] في إخراج السحر المذكور، فأثبت الإخراج سفيان بن عيينة، وجعل سؤال عائشة عن النشرة، ونفاه غيره. والنظر يقتضي ترجيح رواية سفيان، لتقدمه في الضبط، ويؤيده أن النشرة لم ترد عند غيره، والزيادة منه مقبولة لأنه أثبتهم، ولا سيما أنه كرر استخراج السحر في روايته مرتين فيبعد الوهم. **قلت**: وإلى هذا أشار البخاري عندما عقد باباً: هل يستخرج السحر؟ وأورد الحديث من طريق سفيان. قال ابن حجر: كذا أورد الترجمة بالاستفهام إشارة إلى الاختلاف، وصدر بما نقله عن سعيد بن المسيب من الجواز إشارة إلى ترجيحه. ويحتمل وجهاً آخر وهو أن الاستخراج المنفي في الرواية الأخرى، غير الاستخراج المثبت في رواية سفيان، فالمثبت هو استخراج الجف، والمنفي هو استخراج ما حواه.اهـ هذا النقل من الفتح[3].

أما رواية الإحراق، فذكر النووي أنها ورواية الإخراج كلاهما صحيح، وكأنها طلبت منه أن يخرجه ثم يحرقه. قال ابن حجر: لكن لم يقعا معاً في رواية واحدة، وإنما وقعت اللفظة مكان اللفظة، وانفرد أبو كريب[4] برواية الإحراق، فالجاري على القواعد أن روايته شاذة. واستظهر صاحب المفهم أن رواية الإحراق أولى من غيرها، قال: لأنه يمكن أن تكون استفهمته عن إحراق لبيد بن الأعصم الذي صنع السحر، فأجابها بالامتناع من ذلك، لئلا يقع بين الناس شر بسبب ذلك، وهو خوف وقوع شر بين المسلمين واليهود لما كان بينهم من العهد والذمة، فلو قتله لثارت فتنة، ولتحدث الناس أن محمداً يقتل من عاهده وأمنه. واستغرب هذا ابن حجر وقال كذا قال، ولا أدري ما وجه

---

(١) إكمال المعلم (٧/ ٩١) وفيه تصرف يسير جداً.

(٢) هشام بن عروة بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي المدني، التابعي الإمام المشهور، أحد الفقهاء السبعة، توفي ببغداد سنة ١٤٦هـ، وكان مولده سنة ٦١هـ. تهذيب التهذيب (٢/ ١٣٨).

(٣) نقله في الفتح (١٠/ ٢٤٥)، عن ابن بطال عن المهلب، وفي نقله تصرف، وكذا في نقلي.

(٤) اسمه محمد بن العلاء بن كُرَيب الهمْداني، الكوفي، مشهور بكنيته، وهو ثقة حافظ، توفي سنة ١٤٧هـ. التقريب، ص٥٠٠.

تعين قتله بالإحراق، ولو سلم أن الرواية ثابتة، وأن الضمير له[1]؟. لكن قد يتأيد ما قاله القرطبي بما ورد في بعض طرق حديث عائشة: فقيل: يا رسول الله لو قتلت اليهودي، فقال ﷺ: «قد عافاني الله ﷻ، وما وراءه من عذاب الله أشد»[2].

هذا الحديث تضمن طرقاً لعلاج السحر، وقد تقدمت الإشارة إليها جملة قريباً، وهي:

الطريق الأولى: اللجوء إلى الله تعالى وطلب العون منه:

وشاهده من الحديث قول عائشة ﵂: حتى إذا كان ذات يوم، أو ذات ليلة، وهو عندي دعا الله، ودعاه. فاستجاب الله تبارك وتعالى دعوته، وأرسل إليه من دله على علاجه. وكذلك ينج الله المؤمنين، فمن صدق في لجوئه إلى ربه، وأحسن الدعاء، فلينتظر الإجابة من الكريم ﷻ. فخير طريق لمعالجة السحر هي اللجوء إلى الله تبارك وتعالى، والاستعانة بالعلاج الإلهي، من الرقى والتعاويذ المشروعة، وعلى رأسها كلام الله تبارك وتعالى، الذي من أحسن المعالجة به ضمن العلاج، فإنه لا يتخلف أثره. قال ابن القيم: وهذه هي أدويته النافعة، فإنه من تأثيرات الأرواح الخبيثة، ودفع تأثيرها يكون بما يعارضها ويقاومها من الأذكار والآيات والدعوات التي تبطل فعلها وتأثيرها، وكلما كانت أقوى وأشد كانت أبلغ، والقلب إذا كان ممتلئاً من الله مغموراً بذكره، وله من التوجهات والدعوات، والأذكار والتعوذات وِردٌ لا يخلُ به، يطابق فيه قلبه لسانه، كان هذا من أعظم الأسباب التي تمنع إصابة السحر له، ومن أعظم العلاجات له بعدما يصيبه[3].

ويتعلق بهذا: الكلام على حكم النشرة.

والنُّشرة لغة مأخوذة من نشر، يقال: نشر المتاع وغيره ينشره نشراً: بسطه، ونشر الميت: عاش بعد الموت، ونشر الخبر: أذاعه، والتنشير من

---

(١) انظر: شرح النووي (١٤/ ١٧٧)، والمفهم (٥/ ٥٧٤)، وفتح الباري (١٠/ ٢٤٦).
(٢) البيهقي في الدلائل (٧/ ٩٢)، وأشار إليه ابن حجر في الفتح (١٠/ ٢٤٢).
(٣) زاد المعاد (٤/ ١٢٦، ١٢٧).

النشرة، وهي كالتعويذ والرقية، ونشر فلان فلاناً: رقاه[1].

والنشرة في الاصطلاح: إطلاق السحر عن المسحور، قاله ابن الجوزي[2]. وقال الخطابي: النشرة ضرب من الرقية والعلاج، يعالج به من كان يظن به مس الجن، وقيل: سميت نشرة لأنه ينشر بها عنه، أي يحل عنه ما خامره من الداء[3].

وأحسن التعريفات ما قاله ابن الجوزي، أي حل السحر عن المسحور. وذلك إن كان بالدعاء والرقى والتعاويذ المشروعة، فهذا لا نزاع فيه، بل هو أمثل علاج، ومما يدل على فضله أنه متضمن عبودية الخضوع والذل لله تبارك وتعالى.

وأما إذا كانت النشرة بغير الرقى والتعاويذ المشروعة، بأن كانت باستخدام طرق لم تثبت بالشرع، وإنما عرف عند الناس أنها تنفع في حل السحر. فقد اختلف أهل العلم فيها على قولين:

القول الأول: المنع:

وحجة هذا القول عدم ثبوت ذلك في الشرع. بل ورد فيه ما يمنع، وهو ما أخرجه أحمد من حديث جابر قال: سئل النبي ﷺ عن النشرة فقال: «هو من عمل الشيطان»[4]. فكونها من عمل الشيطان يقتضي منعها.

والقول الثاني: الجواز:

وهو قول الحسن. قال البخاري: وقال قتادة: قلت لسعيد ابن

(١) الصحاح (٢/ ٨٢٨).
(٢) غريب الحديث (٢/ ٤٠٨).
(٣) معالم السنن مع أبي داود (٤/ ٢٠١).
(٤) أخرجه أحمد في المسند (٣/ ٢٩٤)، وقال محققو المسند: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين، غير عقيل بن معقل، وهو ابن منبه اليماني، فقد روى له أبو داود وهو ثقة. انظر: المسند (٢٢/ ٤٠) هـ١. وقد اختار المحققون كونه ثقة، والذي في التقريب، ص٣٩٦، أنه صدوق. وأخرجه من طريق أحمد أبو داود في سننه (٤/ ٢٠١)، كتاب الطب، باب في النشرة، ح:٣٨٦٨. قال النووي في المجموع (٩/ ٦٧): رواه أبو داود بإسناد صحيح، قال البيهقي: وقد روي عن النبي ﷺ مرسلاً وهو مع إرساله أصح. سنن البيهقي (٩٣٥١). وقال ابن حجر في الفتح (١٠/ ٢٤٤): إنه بسند حسن.

المسيب[1]: رجل به طب، أو يُؤخّذ عن امرأته، أيحل عنه، أو ينشّر؟ قال: لا بأس به، إنما يريدون به الإصلاح، فأما ما ينفع فلم ينه عنه[2]. وقد فسر بعضهم الحل في كلام الحسن بقوله: هو الرجل إذا حبس عن مجامعة أهله، يأخذ حزمة قضبان، وفأساً ذا قطارين[3] ويضعه في وسط تلك الحزمة، ثم يؤجج ناراً في تلك الحزمة، حتى إذا ما حمي الفأس، استخرجه من النار وبال على حره، فإنه يبرأ بإذن الله. وأما النشرة فإنه يجمع أيام الربيع ما قدر عليه من ورد المفازة، وورد البساتين، ثم يلقيها في إناء نظيف، ويجعل فيهما ماءً عذباً، ثم يغلي ذلك الورد في الماء غلياً يسيراً، ثم يمهل حتى إذا فتر الماء أفاضه عليه، فإنه يبرأ بإذن الله تعالى[4].

وقال الشعبي[5]: لا بأس بالنشرة العربية. والنشرة العربية: أن يخرج الإنسان في موضع عِضاه[6] فيأخذ عن يمينه وشماله من كلٍّ، ثم يدقه ويقرأ فيه ثم يغتسل به[7].

ومن صفات النشرة المشهورة: أن يأخذ المسحور سبع ورقات من سدر

---

(١) سعيد بن المسيب بن حزن القرشي المخزومي إمام التابعين، كنيته أبو محمد. ولد لسنتين مضتا من خلافة عمر وقيل لأربع، سمع من جماعة من الصحابة، اتفقوا على إمامته وجلالته، توفي سنة ٩٣هـ، وقيل ٩٤هـ. تهذيب الأسماء (١/ ٢١٩).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب هل يستخرج السحر؟. انظر: الفتح (١٠/ ٢٤٣). قال ابن حجر في الفتح (١٠/ ٢٤٤): وصله أبو بكر الأثرم في كتاب السنن من طريق أبان العطار عن قتادة. ومثله من طريق هشام الدستوائي عن قتادة بلفظ: يلتمس من يداويه. ـ فقال سعيد: إنما نهى الله عما يضر، ولم ينه عما ينفع.

(٣) لعله يعني واحد القُطْر، وهو الجانب والناحية، كما في الصحاح (٢/ ٧٩٤)، وإن كان القياس أن يقول قطرين، والله أعلم.

(٤) ذكره ابن حجر في الفتح (١٠/ ٢٤٤). قال: وقفت على صفة النشرة في كتاب الطب النبوي لجعفر المستغفري، ثم ذكر ذلك.

(٥) عامر بن شراحيل أبو عمرو الشعبي الكوفي رأى عدداً من الصحابة وروى عنهم، توفي بالكوفة سنة ١٠٤هـ، أو ١٠٥هـ. الجرح والتعديل (٦/ ٣٢٢)، وصفة الصفوة (٣/ ٧٥).

(٦) العِضاه: كل شجر يعظم وله شوك، مثل الطَّلْح والسَلَم، والسِّدر، ونحو ذلك. الصحاح (٦/ ٢٢٤٠).

(٧) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (١١/ ١٣). وانظر: الفتح (١٠/ ٢٤٤).

أخضر، فيدقه بين حجرين، ثم يضربه بالماء، ويقرأ فيه آية الكرسي والقواقل[1]، ثم يحسو منه ثلاث حسوات، ثم يغتسل به، فإنه يذهب عنه ما به، وهو جيد للرجل إذا حبس عن أهله[2].

قال ابن حجر: وقد سئل أحمد عمن يطلق السحر عن المسحور، فقال: لا بأس به. وهذا هو المعتمد. قال: وممن صرح بجواز النشرة المزني صاحب الشافعي، وأبو جعفر الطبري[3].

قال ابن كثير رحمه الله بعد أن ذكر الصفة السابقة، قلت: أنفع ما يستعمل لإذهاب السحر ما أنزل الله على رسوله ﷺ في إذهاب ذلك، وهما المعوذتان، وكذا قراءة آية الكرسي فإنها مطردة للشيطان[4].

وهذا الذي قاله ابن كثير هو الذي تنشرح إليه النفس، فلو اقتصر المؤمن على التعالج بالقرآن والأدعية النبوية، وطلب الشفاء من الله تبارك وتعالى لكان سالكاً سبيل السلامة في هذا الباب، وأما ما بني على التجربة من غير ذلك فليس ثم ما يدعمه من النصوص، لكن أفتى به جماعة من أهل العلم قديماً وحديثاً، والله تعالى أعلم بالصواب.

الطريق الثاني: استخراج السحر من موضعه وإبطاله:

وهذا في سحر العقد. فإن النبي ﷺ لما استخرج السحر من البئر ذهب ما به حتى كأنما نشط من عقال. وظاهر هذا ذهاب أثر السحر بمجرد الإخراج. وهل لا بد بعد ذلك من إتلافه، وما كيفية الإتلاف؟. جاء في بعض طرق الحديث أن ذلك السحر بعد إخراجه تم حله بالقرآن. ففي الدلائل في حديث عائشة هذا: فنزل رجل فاستخرج جف طلعة من تحت الراعوفة[5]، فإذا

---

(١) يعني سور: الإخلاص والفلق والناس.

(٢) هذه الصفة مشهورة عن وهب بن منبه، قال ابن حجر: ذكر ابن بطال أنها في كتب وهب بن منبه. انظر: الفتح (١٠/ ٢٤٤)، وتفسير القرآن العظيم (١/ ١٥٣).

(٣) فتح الباري (١٠/ ٢٤٤).

(٤) تفسير القرآن العظيم (١/ ١٥٣) وفيه حذف يسير.

(٥) راعوفة البئر: صخرة تترك في أسفل البئر إذا احتفرت تكون نائتة هناك، فإذا أرادوا تنقية البئر، جلس المنقي عليها. ويقال: بل هو حجر ناتئ في بعض البئر يكون صلباً=

فيها مشط رسول الله ﷺ، ومن مُراطة[1] رأسه، وإذ تمثال من شمع، تمثال رسول الله ﷺ، وإذا فيها إبر مغروزة، وإذا وتر فيه إحدى عشرة عقدة، فأتاه جبريل عليه السلام بالمعوذتين، فقال: يا محمد ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾، وحل عقدة: ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾، وحل عقدة حتى فرغ منها، ثم قال: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾، وحل عقدة، حتى فرغ منها، وحل العقد كلها[2].

وجاء ذكر الحل مجملاً من حديث آخر وفيه: سحر النبي ﷺ رجل من اليهود، قال: فاشتكى لذلك أياماً، قال فجاءه جبريل عليه السلام فقال: إن رجلاً من اليهود سحرك، عقد لك عقداً في بئر كذا وكذا فأرسل إليها من يجيء بها، فبعث رسول الله ﷺ علياً رضي الله عنه فاستخرجها فجاء بها، فحللها، قال: فقام رسول الله ﷺ كأنما نشط من عقال. الحديث[3].

فهذا والذي قبله فيه معالجة السحر بإخراجه، ثم حل العقد مع قراءة المعوذتين، والقول بهذا موقوف على صحة تلك الطرق.

الطريق الثالثة: طريقة الاستفراغ:

والمراد استفراغ السحر عن بدن المصاب، وهذا مبني على صحة ما روي من أن النبي ﷺ احتجم على رأسه بقرن حين طب[4]. قال ابن القيم: وقد أشكل هذا على من قلّ علمه، فقال: ما للحجامة والسحر، وما الرابطة بين هذا الداء، وهذا الدواء؟. وأجاب عن هذا الإشكال: بأن مادة السحر

= لا يمكنهم حفره، فيترك على حاله. ويقال: بل هو حجر يكون على رأس البئر، يقوم عليه المستقي. قاله أبو عبيد في غريب الحديث (٢/ ١١٦، ١١٧).

(١) مَرَط الشعر، يمرُطه: نتفه. والمُراطة: ما سقط منه. بحرفه من الصحاح (٣/ ١١٥٩).

(٢) الدلائل للبيهقي (٧/ ٩٤).

(٣) أخرجه أحمد (٤/ ٣٦٧)، وابن أبي شيبة (٨/ ٣٠)، والطبراني في الكبير (٥/ ٢٠٢)، والنسائي في الكبرى (٢/ ٣٠٧)، كتاب المحاربة، باب سحرة أهل الكتاب، من حديث زيد بن أرقم. وإسناد أحمد: محمد بن خازم الضرير، عن الأعمش، عن يزيد بن حيان عن زيد. أبو معاوية ثقة أحفظ الناس في الأعمش، ويزيد بن حيان ثقة، فالإسناد رجاله كلهم ثقات. انظر: التقريب، ص٤٧٥، ٦٠٠.

(٤) رواه أبو عبيد في غريب الحديث (٣/ ٤٠٥)، قال: حدثنا هشيم عن حصين ابن عبد الرحمن عن عبد الرحمن بن أبي ليلى رفعه. وهو ظاهر الانقطاع.

الذي أصيب به النبي ﷺ انتهت إلى رأسه إلى إحدى قواه التي فيه، بحيث كان يخيل إليه أنه يفعل الشيء ولم يفعله، وهذا تصرف من الساحر في الطبيعة والمادة الدموية، واستعمال الحجامة في هذه الحال، في هذا المكان الذي تضررت أفعاله بالسحر، من أنفع المعالجة إذا استعملت على القانون الطبيعي. وقيل: إن استخدامه للحجامة كان بناء على ظن منه ﷺ أن هذا الذي به من مادة دموية أو غيرها مما تنفع فيه الحجامة، وكان ذلك قبل أن يوحى إليه من أمره، فلما جاء الخبر من الله تبارك وتعالى بأن ذلك سحر، عدل إلى ما أرشده الله وترك الحجامة[1].

وعلى هذا الأخير لا يكون الأثر دليلاً على نفع الحجامة من السحر.

والأثر كما سبق منقطع، فلم يبق دليل من الشرع لهذه المسألة، أعني اعتبار الحجامة ونحوها علاجاً من السحر، ولم أعلم ثبوت ذلك عن طريق التجربة المطردة.



(١) زاد المعاد (٤/١٢٧).

المبحث الخامس

كيفية الرقية

الذي تدل عليه النصوص أن الرقية تكون بالقراءة على من أريد رقيته. ويجوز أن ينفث مع هذه القراءة. فقد ثبت ذلك عن النبي ﷺ في غير ما حديث. من ذلك ما تقدم من حديث عائشة رضي الله عنها: أن النبي ﷺ كان إذا أوى إلى فراشه نفث في كفيه بـ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ والمعوذتين[١]. وكان ﷺ ينفث على نفسه في مرضه[٢]. وفي حديث أبي سعيد في رقية اللديغ: فانطلق فجعل يتفل ويقرأ، وفي رواية: جعل يجمع بزاقه.

والنفث شبيه بالنفخ، وهو أقل من التفل، وقد نفث الراقي، ينفِث، وينفُث، بكسر الفاء وضمها. والتفل شبيه بالبزق، وهو أقل منه. أول ذلك البزق ثم التفل ثم النفث ثم النفخ، وقد تفل يتفِل، ويتفُل بالكسر والضم[٣].

هذا هو النفث، وفائدته التبرك ببلل الرطوبة، أو الهواء والنفس المباشر للذكر. وقد يكون ذلك على وجه التفاؤل بزوال وفك الألم وانفصاله عن المرض، كانفصال ذلك النفث[٤].

قلت: وفي هذا نظر، إذ لو كان التفاؤل هو الفائدة منه، لكان الكلام أولى من النفث في هذا، أعني: قول الراقي: شُفيت، وذهب عنك المرض، ونحو هذا. ثم النفث ثبت من غير مرض فكيف يستقيم الكلام؟ ولأن مثل هذا

---

(١) تقدم ص٤٥٠.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب المرأة ترقي الرجل، باب الرقى بالقرآن، ح:٥٧٣٥، ٥٧٥١. الفتح (١٠/ ٢٠٥، ٢٢١).

(٣) الصحاح (١/ ٢٩٥)، (٤/ ١٦٤٤).

(٤) انظر: المفهم (٥/ ٥٩١).

في غاية الغموض فلا يقصد إليه النبي ﷺ والذي يظهر الأول. لكن الأصل هو الرقية التي جعل الله لها تأثيراً في الأرواح والأعيان.

ومن فتاوى أهل العلم في هذا: أن النفث إذا أريد به التبرك بريق النافث فإنه حرام ونوع من الشرك، لأن ريق الإنسان ليس سبباً للبركة والشفاء، ولا يتبرك بآثار أحد إلا رسول الله ﷺ[1].

والذي ثبت في السنّة هو القراءة على من يراد رقيته كما تقرر، ولا بأس بالنفث مع القراءة على المرقي مباشرة.

أما النفث على ماء أو زيت أو نحو ذلك ليشربه المريض أو يتمسح به أو يغتسل، فهذا محل نظر. وهذا الأمر قد انتشر واشتهر لدى المعالجين بالرقى في هذا الوقت، مع بعض الغلو الذي لا أشك في عدم صوابه، لكن أصل العمل هل يجوز أو لا؟. لم يثبت في ذلك شيء عن النبي ﷺ. ولا يصح استدلال بعضهم بحديث علي رضي الله عنه قال: لدغت النبي ﷺ عقرب، وهو يصلي، فلما فرغ قال: «لعن الله العقرب، لا تدع مصلياً ولا غيره»، ثم دعا بماء وملح، فجعل يمسح عليها ويقرأ: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، و﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾ و﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾[2].

لأن هذا إذا ثبت عن النبي ﷺ، فليس فيه قراءة على الماء، وإنما هو قراءة مضاف إليها علاج حسي. قال ابن القيم بعد أن ذكره: ففي هذا الحديث العلاج بالدواء المركب من الأمرين؛ الطبيعي والإلهي. وذكر أثر الإخلاص والمعوذتين في دفع الداء بإذن الله. وقال: وأما العلاج الطبيعي فيه، فإن في

---

(١) من فتوى للشيخ محمد بن صالح العثيمين، من كتاب فتاوى العلماء في علاج السحر والمس، إعداد نبيل بن محمد محمود، ص٢١٣.

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الصغير، ص١١٧، وأبو نعيم في أخبار أصبهان (٢/ ٢٢٣)، عن محمد بن فضيل عن مطرف عن المنهال بن عمرو عن محمد بن الحنفية عن علي رضي الله عنه. وقال الطبراني: لم يروه عن مطرف إلا ابن فضيل. قال الألباني: وهو ثقة من رجال الشيخين، وكذا من فوقه إلا أن المنهال لم يخرج له مسلم. وانظر: التقريب، وفيه: أن محمد بن فضيل صدوق رمي بالتشيع (٦٢٢٧)، والمنهال بن عمرو صدوق ربما وهم (٦٩١٨). وانظر: السلسلة الصحيحة (٥٤٨).

الملح نفعاً لكثير من السموم، ولا سيما لدغة العقرب. ونقل ذلك عن صاحب القانون، وغيره[١].

واستُدِل أيضاً بحديث ثابت بن قيس ﷺ[٢] أن النبي ﷺ دخل عليه، وهو مريض فقال: «أكشف الباس رب الناس عن ثابت بن قيس بن شماس»، ثم أخذ تراباً من بُطْحان[٣]، فجعله في قدح ثم نفث عليه بماء وصبه عليه[٤].

ولا حجة فيه لضعفه، وفي بعض رواياته من غير نفث، فيكون من باب التداوي بالأدوية الطبيعية. والله أعلم. ومع ذلك فقد استدل به بعض أهل العلم فقال: وقد قرأ ﷺ في ماء لثابت بن قيس ﷺ وأمر بصبه عليه، كما روى

---

(١) زاد المعاد (٤/ ١٨٠).

(٢) ثابت بن قيس بن شماس بن مالك الخزرجي الأنصاري، خطيب رسول الله ﷺ، شهد أُحداً والمشاهد بعدها، وهو من المبشرين بالجنة، قتل في معركة اليمامة سنة ١١هـ. تهذيب الأسماء (١/ ١٣٩).

(٣) في القاموس، ص٢٧٣: بطحان بالضم، أو الصواب الفتح وكسر الطاء.اهـ. وهو: أحد أودية المدينة المشهورة يمر وسطها متجهاً من الجنوب إلى الشمال، واشتهر عند بعض الناس في الوقت الحاضر بوادي أبي جيدة، وهو يمر غرب المصلى (مسجد الغمامة) وغرب جبل سلع، وقد ردم الوادي، وأصبح شارعاً معبداً تسير عليه السيارات، مع بقاء مجرى صغير لمرور الماء تحت الشارع المذكور.اهـ بحروفه من الأحاديث الواردة في فضائل المدينة، للدكتور صالح الرفاعي، ص٦٣١. وانظر: وفاء الوفا (٣/ ١٠٧٢).

(٤) أخرجه أبو داود (٤/ ٢١٣)، كتاب الطب، باب ما جاء في الرقى، ح:٣٨٨٥. وفيه يوسف بن محمد بن ثابت وهو مقبول، والنسائي في عمل اليوم والليلة، ص٥٥٧، والبخاري في التاريخ الكبير (٨/ ٣٧٧)، وصححه ابن حبان (٧/ ٦٢٣)، رقم ٦٠٣٨، ورواه الطبراني في المعجم الكبير (١٣٢٣). وذكره ابن حجر في الفتح (١٠/ ٢١٩) وسكت عليه. وأورده الألباني في سلسلته الضعيفة (١٠٠٥)، وقال: ضعيف، ولفظ ابن حبان: (فجعله في قدح فيه ماء فصبه عليه)، لم يذكر النفث. **قلت**: وهذا سند ضعيف علته يوسف بن محمد،... وهو مجهول الحال، أورده ابن أبي حاتم، ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً، وقال الذهبي في الميزان: (لا يعرف حاله، روى عنه عمرو بن يحيى بن عمارة)، وأما الحافظ فقال في التقريب: مقبول، يعني عند المتابعة، وإلا فلين الحديث، كما نص عليه في المقدمة. وذكر الألباني أنه إنما أورد هذا الحديث لما في آخره من جعل التراب في القدح، وقال: فإنه غريب منكر، وأما الدعاء: «أكشف الباس رب الناس» فهو ثابت من حديث عائشة ﵂، أخرجه الشيخان وغيرهما.

ذلك أبو داود في الطب بإسناد حسن[1].

وههنا فتوى لبعض أهل العلم يظهر لي أن فيها نظراً، حيث قال: لا بأس بالنفث في الماء، بل قد صرح العلماء باستحبابه. وقال: النفث في الماء ثم يسقاه المريض استشفاء بريق ذلك النافث، وما على لسانه حينئذ من ذكر الله[2].

وترجم أحد المصنفين بناء على ذلك: النفث في الماء من الرقى الجائزة[3].

والنظر من جهة كون النفث في الماء مما صرح العلماء باستحبابه، هذا غير صحيح، ولعل الشيخ يعني مطلق النفث على المريض، وجميع ما ذكره من استدلال إنما يفيد مشروعية مطلق النفث. ثم كون الاستشفاء بريق النافث، هذا فيه تجاوز، لأن الاستشفاء إنما هو بكلام الله تبارك وتعالى.

نعم رخص في هذا جماعة من السلف، كما قال ابن القيم رحمه الله[4].

ومنهم أحمد بن حنبل رحمه الله، فقد روى عنه ابنه عبد الله أنه كان يقرأ في الماء، ويدفعه للمريض ليشربه[5]. وقال ابن تيمية رحمه الله إذا كتب شيئاً من القرآن أو الذكر في إناء أو لوح، ومحي بالماء وغيره، وشرب ذلك فلا بأس، نص عليه أحمد وغيره، ونقلوا عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان يكتب كلمات من القرآن والذكر، ويأمر بأن تسقى لمن به داء[6]، وهذا يقتضي أن لذلك بركة[7]. وجاء في بحث اللجنة الدائمة قولهم، فيما روي عن ابن عباس: إنه لم يصح عنه[8].

(١) فتاوى العلماء في علاج السحر والمس، ص٢٤٢، والفتوى للشيخ ابن باز. نقلاً عن مجموع فتاوى ومقالات متنوعة. وقول الشيخ رحمه الله: إنه بإسناد حسن مع أن فيه يوسف بن محمد وهو لين الحديث فيه نظر، والله أعلم.

(٢) انظر: فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله (١/ ٩٢، ٩٣).

(٣) انظر: فتاوى العلماء في علاج السحر والمس، ص٢٣٨، وقد وهم على الشيخ حيث نقل عنه أن البخاري ترجم: باب النفث في الماء، مع أن البخاري إنما ترجم: باب النفث في الرقية، والشيخ ذكرها كما في البخاري، كتاب الطب. انظر: الفتح (١٠/ ٢١٩).

(٤) زاد المعاد (٤/ ٣٥٨). وانظر: أحكام الرقى والتمائم، ص٦٢ ـ ٦٩ وفي بعض استدلاله نظر.

(٥) مسائل الإمام أحمد لابنه عبد الله، ص٤٤٧.

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٤/ ٤٠). وفي سنده محمد بن أبي ليلى، صدوق سيئ الحفظ جداً كما في التقريب رقم ٤٩٣.

(٧) الفتاوى (١٢/ ٥٩٩).

(٨) مجلة البحوث، عدد ٢١، ص٤٦. مجموع فتاوى اللجنة الدائمة، سؤال رقم ١٨٤، ص١٤٧.

المبحث السادس

أجرة الرقية

يجوز للراقي أن يأخذ أجراً على رقيته، كما دلت على ذلك السنّة الصحيحة. منها حديث أبي سعيد في رقية اللديغ، وفيه أنه رقاه على قطيع من الغنم، وأقره النبي ﷺ على ذلك. قال النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: هذا تصريح بجواز أخذ الأجرة على الرقية بالفاتحة، والذكر، وأنها حلال لا كراهة فيها[(١)].

والحديث أخرجه البخاري من رواية ابن عباس: أن نفراً من أصحاب النبي ﷺ، مروا بماء فيهم لديغ، أو سليم، فعرض لهم رجل من أهل الماء فقال: هل فيكم راق؟ إن في هذا الماء رجلاً لديغاً أو سليماً، فانطلق رجل منهم، فقرأ بفاتحة الكتاب على شاء: فبرأ، فجاء بالشاء إلى أصحابه، فكرهوا ذلك، وقالوا: أخذت على كتاب الله أجراً، حتى قدموا المدينة فقالوا: يا رسول الله أخذ على كتاب الله أجراً، فقال رسول الله ﷺ: «إن أحق ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله»[(٢)].

وأخرج أبو داود، وغيره من حديث خارجة بن الصلت[(٣)]، عن عمه أنه

(١) شرح مسلم (١٤/ ١٨٨).

(٢) كتاب الطب، باب الشروط في الرقية بفاتحة الكتاب، ح:٥٧٣٧، وسبقت الإشارة إليه. والسليم هو اللديغ سمي بذلك تفاؤلاً، من السلامة لكون غالب من يلدغ يعطب. قاله في الفتح (١٠/ ٢٠٩).

(٣) خارجة بن الصلت البُرجُمي الكوفي، من بني تميم، له إدراك، وذكره ابن حبان في ثقات التابعين، قاله ابن حجر. له ترجمة في: طبقات ابن سعد (٦/ ١٩٧)، والكاشف (١/ ٢٠٠)، وتهذيب الكمال (٨/ ١٣)، والإصابة (٢/ ٢٩٦)، والتهذيب (٣/ ٧٠).
وعمه عِلاقة بن صُحار التميمي، قاله أبو عبيد، وابن حبان، وابن عبد البر، والبغوي، وابن حجر. وقال خليفة بن خياط عمه عبد الله بن عِثْير، وقيل في نسبته: السليطي، =

أتى رسول الله ﷺ، فأسلم، ثم أقبل راجعاً من عنده، فمر على قوم عندهم رجل مجنون موثق بالحديد. فقال أهله: إنّا حُدِّثنا أن صاحبكم هذا قد جاء بخير، فهل عندك شيء تداويه؟ قال: فرقيته بفاتحة الكتاب، فبرأ فأعطوني مائة شاة، فأتيت رسول الله ﷺ فأخبرته، فقال: «هلا إلا هذا؟»، وفي لفظ: «هل قلت غير هذا؟»، قلت: لا، قال: «خذها فلعمري لمن أكل برقية باطل، لقد أكلت برقية حق»[1].

فعلم بهذا أنه يجوز أخذ الأجرة على الرقية، وهذا واضح.

غير أنه لم يذكر عن أحد من أهل الفضل والديانة، أنه اتخذ ذلك حرفة، ومهنة، يكسب من ورائها المال، وإنما الأصل فيها التبرع، ونفع الآخرين، والمال الذي فيها يأتي تبعاً لا قصداً. هذا هو الظاهر من أحوال السلف ﷺ. لكن في هذا العصر ظهر كثير من المشتغلين بالرقية والعلاج، ممن قصده في الغالب جلب المال والكسب الدنيوي، واتخذوا لذلك أماكن خاصة، يقصدهم فيها الناس، فاجتمع عندهم الرجال والنساء، حتى ازدحمت أماكنهم، وضاقت بالناس، وصعبت عليهم رقية هؤلاء، إن لم يستحل ذلك، فلجأوا إلى تخصيص أيام للرجال، وأخرى للنساء، وأحدثوا ما يسمى بالرقية الجماعية، فتراه يجمع عدداً من الناس يقرأ عليهم بعض الآيات، ثم يتفل في قوارير قد عبأت ماء، أو غيره، لهذا الغرض، فيتفل فيها، ويبيعها عليهم، وربما اتخذ بعضهم

= قال ابن حبان: وسليط من تميم. انظر: طبقات خليفة، ص٤٦، والكاشف (٢/ ٣١٢)، وتجريد أسماء الصحابة (١/ ٣٨٩)، وتهذيب الكمال (٢٢/ ٥٥٢)، والثقات (٣/ ٣١٧)، والتهذيب (٨/ ١٦٨).

(١) أبو داود (٣/ ٧٠٦) في كتاب البيوع، باب كسب الأطباء، ح:٣٤٢٠، و(٤/ ٢٢٠)، كتاب الطب، باب كيف الرقى؟ ح:٣٨٩٦. وأخرجه النسائي في عمل اليوم والليلة (١٠٣٢)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٢/ ٢٦٩)، والحاكم (١/ ٥٥٩)، وأحمد (٥/ ٢١٠). وقال الحاكم: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي. وقال الألباني: هو كما قالا إن شاء الله، فإن رجاله ثقات رجال الشيخين، غير خارجة بن الصلت.. ذكره ابن حبان في الثقات.. وقال ابن أبي خيثمة: إذا روى الشعبي عن رجل وسماه، فهو ثقة (وهذا الراوي عنه شعبة) يحتج بحديثه، ذكره في التهذيب، وأقره، وكأنه لذلك قال الذهبي في الكاشف: ثقة.اهـ من السلسلة الصحيحة، ح:٢٠٢٧.

خزانات مياه كبيرة، يقرأ ويتفل فيها، ويوزع ماءها للناس بالبيع، وليت شعري من تكون له هذه البركة الواسعة التي تملأ الخزانات، وربما البرك، مثل هذا لم ينقل عن أحد من السلف عليهم رضوان الله.

وكل هذا من باب جواز أخذ الأجرة على الرقية، بزعمهم.

ولا شك أن هذا من الاحتيال على أكل أموال الناس بالباطل، وهي تجارة مغلفة بغلاف الرقية، بغرض تنفيق هذه السلع المستخدمة، كالعسل، وماء زمزم، وزيت الزيتون أو الحبة السوداء. وقد تكون مغشوشة، فيجمع حينئذ حشفاً وسوء كيلة. وهذه كلها في غير هذه الحال لا تساوي قيمتها عشر ما تباع به هنا، عند هذا الراقي. فإلى الله المشتكى.



المبحث السابع

هل الرقية على التوقيف؟

أعني هل يكتفى في الرقية بما ورد في صحيح السنة، أم تجوز بغير ذلك؟ الذي يظهر أن الرقية توقيفية من وجه، وهو أن تكون بالقرآن، وما ثبت من التعاويذ النبوية، ولا يقبل ما كان بغير هذا.

وإذ قد قلت: إن الرقية توقيفية من وجه، فتعليل ذلك أن الرقية المقصود منها التأثير في المرض، بحصول الشفاء بإذن الله، وهذا التأثير سببه معارضة كلام الله تعالى لذلك الداء أيّاً كان نوعه، ولا شك أن كلام الله تعالى لا يعارَض ولا يغالَب أبداً، ولكن تخلف الشفاء له أسباب أخرى. كما أن من أسباب التأثير نزول الشفاء من عند الله تبارك وتعالى، الذي جعل لكل أجل كتاب، وإذا قال للشيء كن فيكون، وهذا الشفاء يستنزل كذلك بالدعاء، والرقية التي تتضمن اللجوء إلى الله، والتوسل إليه. قال الموفق البغدادي: واعلم أن الرقى والتعاويذ إنما تفيد إذا أخذت بقبول، وصادفت إجابة وأجلاً، فالرقى والعُوَذ التجاء إلى الله ﷻ ليهب الشفاء، كما يعطيه بالدواء[1].

إذا تبين هذا، فالرقية بغير ذلك سبب غير مشروع، فلا تجوز. وهذا هو الوجه الذي تكون فيه الرقى توقيفية.

أما الوجه الآخر فأعني به حكم الاقتصار على ما وردت الإشارة إليه من السور والآيات الكريمة، والرقى النبوية، هل هذا لازم، أم تجوز الرقية بما لم يرد كذلك ما دام أنه من القرآن والتعاويذ؟

هذا الأخير هو الصواب، ويدل عليه ما يلي:

(١) الطب النبوي، ص٢٣٦.

١ ـ القرآن كله كلام الله تبارك وتعالى، وقد ذكر رسول الله ﷺ أنه أحد أقطاب الشفاء الثلاثة، وتقدم هذا مراراً. فتجوز الرقية بكل القرآن.

٢ ـ حديث عوف بن مالك[1] مرفوعاً: «لا بأس بالرقى ما لم تكن شركاً»[2]. فهذا إذن نبوي في أي رقية لا تتضمن شركاً. ولا يعترض بهذا العموم على ما قدمته من كون الرقى توقيفية من وجه، لأن هذا العموم يحمل على الرقى بالأدعية والتعاويذ المشتملة على ذكر الله والالتجاء إليه، والتوسل به، وإن لم تكن بصيغتها تلك واردة في السنة، كأن يقول الراقي أعيذك أيها المريض بقدرة الله وعزته من مرضك هذا ومن كل داء ونحو هذا، فهذه الصيغة لم ترد عن النبي ﷺ، ولكنها تعويذ بالله تعالى وصفاته. وهذا بخلاف ما يركبه الراقون من جمل مسجوعة، لا تعويذ فيها بالله، كقولهم: حبس حابس، ونحو ذلك.

٣ ـ عموم قول النبي ﷺ: «من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل»[3]. فهذا عام في الرقى، وهو مشروط بخلوه من الشرك كما في الحديث قبله، وبالنفع كما هو ظاهره، ولا يتحقق فيه النفع إلا أن يكون من القرآن، أو التعاويذ الإلهية.

وقد غلط في هذا العموم فريقان:

الفريق الأول: أجاز كل رقية جربت منفعتها، ولو لم يعقل معناها، ذكره ابن حجر[4]، وأجاب عليه بقوله: لكن دلّ حديث عوف أنه مهما كان من الرقى يؤدي إلى الشرك يمنع، وما لا يعقل معناه لا يؤمن أن يؤدي إلى الشرك، فيمنع احتياطاً. قلت: وهذا الاحتياط هنا واجب، فيحرم استخدام الرقى التي لا يفهم معناها مطلقاً. ثم إنها مهما كانت كذلك فلا نفع فيها، وأنى لها النفع؟.

---

(١) عوف بن مالك بن أبي عوف الأشجعي الغطفاني، أول مشاهده مع النبي ﷺ خيبر، وشهد معه فتح مكة، نزل الشام وسكن دمشق، وبها توفي سنة ٧٣هـ. تهذيب الأسماء (٢/ ٤٠).

(٢) تقدم ص٤٤٩.

(٣) تقدم ص٤٤٨.

(٤) الفتح (١٠/ ٢٠٦).

وههنا قول يقتضي الحال التنبيه عليه، وهو قول القرطبي وهو يتكلم عن قول النبي ﷺ: «هم الذين لا يرقون»: وأما الرقْي والاسترقاء فما كان منه من رقى الجاهلية، أو بما لا يعرف، فواجب اجتنابه على سائر المسلمين، وتركه حاصل من أكثرهم، فلا يكون اجتناب ذلك هو المراد هنا. ولا اجتناب الرقى بأسماء الله تعالى، وبالمروي عن رسول الله ﷺ. قال: ويظهر لي، والله تعالى أعلم، أن المقصود اجتناب رقْيٍ خارجٍ عن القسمين، كالرقى بأسماء الملائكة، والنبيين والصالحين، أو بالعرش، والكرسي والسماوات، والجنة والنار، وما شاكل ذلك مما يعظم، كما قد يفعله كثير ممن يتعاطى الرقى. فهذا القسم ليس من قبيل الرقي المحظور الذي يُعْلم اجتنابه، وليس من قبيل الرقي الذي هو التجاء إلى الله تعالى وتبرك بأسمائه، وكأن هذا القسم المتوسط يلحق بما يجوز فعله، غير أن تركه أولى، من حيث أن الرَّقْي بذلك تعظيم، وفيه تشبيه المرقي به بأسماء الله تعالى وكلماته، فينبغي أن يجتنب لذلك، وهذا كما نقوله في الحلف بغير الله؛ فإنه ممنوع، فإن فيه تعظيماً لغير الله تعالى بمثل ما يعظم به الله. قال: وهذا ما ظهر لي فمن ظهر له ذلك فليقبله شاكراً، وإلا فليتركه عاذراً. اهـ(1).

وموضع التنبيه كون هذا القسم المتوسط يجوز. بل الذي يظهر أنه لا يجوز، وذلك لأن الراقي بذلك إما أن يعتقد أن هذه المخلوقات مما يملك له نفعاً أو ضراً، ولهذا رقى باسمه كما يرقى باسم الله تعالى، وهذا من الشرك الأكبر، لأن الراقي حينئذ يعظم المخلوق ويرجو نفعه وتأثيره، وهذا هو الشرك الأكبر، لأنه متضمن اعتقاد جلب النفع ودفع الضر في المخلوق. وإما ألّا يعتقد ذلك في هذه المخلوقات، لكنه رقى باسمها باعتبار هذا من أسباب العلاج، فهذه رقية باطلة، وسبب بدعي، لم يشرعه الله تعالى، فيجتنب وجوباً، لا من باب خلاف الأولى كما ذهب إليه القرطبي رحمه الله، بل هو عمل محرم، لكونه سبباً بدعياً، ولأنه وسيلة إلى الشرك. وإنما نبهت على هذا لأن ابن حجر رحمه الله نقله في الفتح(2) ولم ينبه عليه.

الفريق الثاني: ممن غلط في هذا العموم، قوم وضعوا حزباً محدّداً، بقراءة سور وآيات معينة، وبأعداد مخصصة، منها ما هو للعين، ومنها ما هو للمس، ومنها

(1) المفهم (1/466 ـ 467). (2) الفتح (10/207).

ما هو للسحر، وهكذا، وعمدتهم في ذلك التجربة. وهذا العمل فيه نظر من وجهين:

أحدهما: أنه لا يجوز لأحد أن يقيد ما أطلقه الشرع، أو يخصص ما عممه، لأن هذا تشريع، فلا يكون إلا بالوحي.

والثاني: أن العلاج بالرقى يختلف عن العلاج بالعقاقير المادية، فقد يفيد الورد المعين، بوصفه وعدده في حال، ولا يلزم أن يكون بالعدد والوصف ذاته في حال آخر، إما لاختلاف الراقي، أو المرقي، أو نوع المرض ودرجته، أو مجموع ذلك، فإن الأدوية الإلهية لا بد فيها من صدق اليقين، وهذا قد يوجد تارة، ويعدم تارات، فكيف يزعم أحد أن ورده الذي حدده مجرب نافع مطلقاً. فالأصل أن يترك الناس يتعالجون بما استطاعوا من الرقى المشروعة، مع التأكيد على ما وردت به الرقية كالفاتحة، وآية الكرسي، والمعوذات، ولا ينكر تأثير بعض الآيات والسور أكثر من الأخرى، وقد يعرف ذلك بالتجربة، لكن لا يجعل ذلك منهجاً للناس يتبعونه، فمثل هذا لم يفعله النبي ﷺ، فكيف يفعله أحد من عامة البشر؟ هذا ما ينكر على هؤلاء القراء.

أما ما لم يرد في صحيح السنة، ولا هو من الالتجاء إلى الله كما في الأدعية، فهذا باطل مردود، ومن أمثلة هذا ما أورده ابن القيم رحمه الله في زاد المعاد[1] في هذا الشأن، وعمل به كثير من الراقين في هذا الزمن، وذكروه في مصنفاتهم. قال رحمه الله: ومن الرقى التي ترد العين، ما ذكر عن أبي عبد الله الساجي، أنه كان في بعض أسفاره للحج، أو الغزو على ناقة فارهة، وكان في الرفقة رجل عائن، قلما نظر إلى شيء إلا أتلفه، فقيل لأبي عبد الله: احفظ ناقتك عن العائن، فقال: ليس له إلى ناقتي سبيل، فأخبر العائن بقوله، فتحين غيبة أبي عبد الله، فجاء إلى رحله فنظر إلى الناقة فاضطربت وسقطت، فجاء أبو عبد الله، فأخبر أن العائن قد عانها، وهي كما ترى، فقال: دلوني عليه، فدُل، فوقف عليه، وقال: بسم الله، حبس حابس، وحجر يابس، وشهاب قابس، رددت عين العائن عليه، وعلى أحب الناس إليه: ﴿فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ ۝٣ ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئٗا وَهُوَ حَسِيرٞ ۝٤﴾ [الملك: ٣، ٤]

(١) زاد المعاد (٤/ ١٧٤).

فخرجت حدقتا العائن، وقامت الناقة لا بأس بها، هكذا ذكره ابن القيم رحمه الله، ولم يعلق عليه، وكذا المحقق. وهو مردود لا يعمل به، وذلك لأمور:

أولها: إنه مروي عن الساجي بغير إسناد، وبصيغة التمريض، ومثل هذا مريض ساقط لا يعتد به.

والثاني: أنه مع ذلك ليس خبراً مرفوعاً، ولا قول صحابي، فلا حجة فيه، ولو صح.

والثالث: أنه مشتمل على جمل لا دلالة على كونها رقية تؤثر في العين، كقوله: حبس حابس، وحجر يابس، وشهاب قابس. ومعلوم أن علاج العين مما عرف عن طريق الوحي، وهذا المذكور ليس وحياً، فهو سبب غير شرعي، من قبيل تعليق الودع والتمائم لدفع العين.

الرابع: قوله: رددت عين العائن عليه، لا فائدة فيه، إذ هو لا يملك ذلك.

الخامس: لو قدر أن لها أثراً، لكان متضمناً عدواناً، فلا يجوز، إذ كيف يطلب مع معاقبة الجاني، معاقبة غيره؟ أعني قوله: أحب الناس إليه، ما ذنب هذا؟.

السادس: قوله: فخرجت حدقتا العائن، يحتمل أحد أمرين؛ أحدهما: خرجتا من رأسه، كما هو ظاهر العبارة، وفي هذا شيئان:

أولهما: لم يعهد مثل هذا الأثر بسبب كلام يقوله قائل، بل هذا مخالف لسنة الله الكونية، ومعارض لبدائه العقول، ولو كان مثل هذا صحيحاً لكان الناس لا يزالون يستخدمونه لكيد أعدائهم، بحق، أو بغير حق. والشيء الثاني: كيف يسلك أحد من أهل العلم مثل هذا السبيل، على فرض جوازه عقلاً، أعني كيف يتسبب في نزع عيني معصوم، لا لشيء إلا أنه قد عان ناقته، فإنه لو قتلها، ما صح ذلك في حقه، بل هذا والحال ما ذكر معتد، يلزمه القصاص.

الأمر الثاني: الذي يحتمله هذا القول، خروج حدقتي العائن من الناقة، تأكيداً لسلامتها من العين، وكأن علامة الشفاء من العين إنما تكون بظهور حدقتين تخرج من المعين، على مرأى من الناس، على التفصيل السابق، وهذا باطل بداهة.

وخلاصة القول: أن مثل هذا باطل لا يعمل به، وإن ذكره أفاضل أهل العلم، وابن القيم رحمه الله من أميز أهل العلم تحقيقاً وإتقاناً، لكنه غير معصوم، وإنما العصمة لكتاب الله ورسوله ﷺ، والله تعالى أعلم.

الفصل الثاني

الأدوية النفسية

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الأمراض النفسية.

المبحث الثاني: طرق مدارس الطب النفسي في مداواة الأمراض النفسية.

المبحث الثالث: طريقة الإسلام في مداواة الأمراض النفسية والوقاية منها.

المبحث الأول

الأمراض النفسية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المراد بالأمراض النفسية.

المطلب الثاني: بعض الأمراض النفسية.

المطلب الثالث: أسباب الأمراض النفسية.

⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖

المطلب الأول

المراد بالأمراض النفسية

الأمراض النفسية جملة مكونة من شقين: (أمراض)، و(نفسية)، فالأمراض جمع مرض، وهو معروف، ونفسية منسوبة إلى النفس، أي الأمراض التي تصيب النفس.

وقد خاض الناس من سائر الطوائف في ماهية النفس والروح والعقل، وخلطوا في ذلك خلطاً عظيماً، لأنهم ما اهتدوا في ذلك بنور الوحي، كفلاسفة اليونان ومن سار على طريقهم، فأتوا بضلالات، وحماقات، ما كان لمثلهم ممن أوتي عقلاً، أن يقع فيها، ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. وقد أتى على آراء الناس في هذا الشأن العلامة ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فذكر أن منهم من قال: إن النفس جسم، ومنهم من قال: إنها عرض، ومنهم من قال: إنها ليست جسماً ولا عرضاً، .. إلخ الأقوال والآراء التي ذكرها رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1].

ومذهب أهل الحق في هذا ما ذكره المحققون من أهل العلم المستنيرون

---

(١) كتاب الروح، ص٢١٢ ـ ٢١٥.

بنور الوحي، ومن هؤلاء الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ومما قال في هذا:

إن النفس قائمة بنفسها، ليست جزءاً من أجزاء البدن، ولا صفة من صفاته، عند سلف الأمة وأئمتها، وهي تبقى بعد فراق البدن بالموت منعمة أو معذبة، وهذا مذهب أهل الملل من المسلمين وغيرهم، وهو قول الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين. وهي مع ذلك سارية في الجسد كما تسري الحياة التي هي عرض، في جميع الجسد، فإن الحياة مشروطة بالروح، فإذا كانت الروح في الجسد كان فيه حياة، وإذا فارقته الروح فارقته الحياة. وهذه النفس التي تفارق البدن بالموت، هي الروح المنفوخة فيه ابتداء. ويستدل لذلك بجملة من الأدلة منها قول النبي ﷺ لما نام مرة عن الصلاة: «إن الله قبض أرواحكم حين شاء، وردها عليكم حين شاء». وقول بلال له: أخذ نفسي الذي أخذ بنفسك[1]. وقال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا وَٱلَّتِي لَمۡ تَمُتۡ فِي مَنَامِهَاۖ فَيُمۡسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيۡهَا ٱلۡمَوۡتَ وَيُرۡسِلُ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّىۚ﴾ [الزمر: ٤٢]. قال ابن عباس وأكثر المفسرين: يقبضها قبضين، قبض الموت وقبض النوم، ثم في النوم يقبض التي تموت، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى حتى يأتي أجلها وقت الموت[2]. وقد ثبت في الصحيحين أن النبي ﷺ كان يقول وقت النوم: «باسمك ربي وضعت جنبي وبك أرفعه، إن أمسكت نفسي فاغفر لها، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين»[3]، وقال: «إن الروح إذا قبض تبعه البصر»[4]. وأفاض رَحِمَهُ ٱللَّهُ في

(١) هو حديث واحد أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وقول بلال في رواية مسلم. انظر: صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب الأذان بعد ذهاب الوقت، ح:٥٩٥. الفتح (٢/ ٧٩)، وصحيح مسلم (١/ ٤٧١)، كتاب المساجد مواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة، ح:٦٨٠.

(٢) انظر: جامع البيان (٢٤/ ٨)، وتفسير القرآن العظيم (٤/ ٦٠).

(٣) هو في الصحيحين لكن من قول النبي ﷺ لا من فعله، صحيح البخاري، كتاب الدعوات، باب (١٣)، ح:٦٣٢٠. الفتح (١١/ ١٣٠)، وصحيح مسلم (٤/ ٢٠٨٤)، كتاب الذكر والدعاء، باب ما يقول عند النوم، ح:٢٧١٤، من حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «إذا أوى أحدكم إلى فراشه،... وليقل» وذكره.

(٤) تقدم ص٣٤٩.

ذكر الأدلة في هذا، مما يدل على أن النفس هي الروح، فإن المقبوض حين الموت، وحين النوم شيء واحد، وقد سماه الله تعالى في الحالين روحاً ونفساً، لكنه يسمى نفساً باعتبار تدبيره للبدن، ويسمى روحاً باعتبار لطفه، فإن لفظ الروح يقتضي اللطف. وهذه النفس وهي الروح المدبرة لبدن الإنسان، هي من باب ما يقوم بنفسه (وهو ما يسمى الجوهر عند الفلاسفة والمتكلمين على اختلاف بينهم)، وليست من باب الأعراض التي هي صفات قائمة بغيرها. والصواب أنها ليست مركبة من الجواهر المفردة ولا من المادة والصورة، وليست بجسم من الأجسام المتحيزة المشهودة المعهودة، ولكنها تصعد، وتنزل، وتخرج من البدن وتسيل منه، كما جاءت بذلك النصوص، ودلت عليه الشواهد العقلية[1].

وكذلك استعرض العلامة ابن القيم أقوال السابقين من الفلاسفة والمتكلمين، في شأن النفس، وبيَّن فساد أقوالهم، كما فعل شيخه. وكان مما قاله رحمه الله، بعد أن ذكر الأسئلة التي تدور عن النفس: هذه مسائل قد تكلم الناس فيها من سائر الطوائف، واضطربت أقوالهم فيها وكثر خطؤهم، وهدى الله أتباع الرسل وأهل سنته لما اختلفوا فيه من الحق بإذن الله، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. ثم ذكر جملة من الأقوال في النفس، ثم اختار أن حقيقة النفس هي:

جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نوراني، علوي خفيف متحرك، وينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الماء، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم، فما دامت هذه الأعضاء، صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف بقي ذلك الجسم اللطيف مشابكاً لهذه الأعضاء، وأفادها هذه الآثار؛ من الحس والحركة الإرادية، وإذا فسدت هذه الأعضاء، . . وخرجت عن قبول تلك الآثار، فارق الروح البدن، وانفصل إلى عالم الأرواح. قال: وهذا القول هو الصواب في

---

(١) رسالة في العقل والروح، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص٢١، ٣٦، ٣٧، ٤٥، ٤٧، ٤٨، من مجموعة الرسائل المنيرية.

المسألة، وهو الذي لا يصح غيره، وكل الأقوال سواه باطلة. وعليه دل الكتاب والسنّة، وإجماع الصحابة، وأدلة العقل والفطرة. قال: ونحن نسوق الأدلة عليه على نسق واحد. ثم استدل بستة عشر ومائة وجه مما ذكر(١). ثم ذكر رَحِمَهُ اللهُ أن النفس قد يطلق عليها الروح، فتسمى روحاً لحصول الحياة بها، وسميت نفساً، إما من الشيء النفيس، لنفاستها وشرفها، وإما من تنفس الشيء إذا خرج، فلكثرة خروجها ودخولها في البدن سميت نفساً، فإن العبد كلما نام خرجت منه، فإذا استيقظ رجعت إليه، فإذا مات خرجت خروجاً كلياً فإذا دفن عادت إليه، فإذا سئل خرجت، فإذا بعث رجعت إليه(٢).

إذا تبين هذا فالأمراض النفسية هي ما يصيب النفس. ويقابلها عند الأطباء الأمراض العضوية، أي التي تصيب البدن. وإن كان في الواقع قلّما أصيب أحدهما إلا وتأثر له الآخر. فما يصيب البدن من أمراض يؤثر في النفس وقواها، وما يصيب النفس من أمراض يؤثر في البدن، فقد يضطرب ويهزل ويلحقه كثير من أنواع التغير(٣). لكن الأمراض النفسية يعنون بها ما كان واقعاً على النفس ابتداء، دون النظر إلى ما ألحق بالبدن من ضرر، أو ما كان موضع إصابته النفس، ولا يزول إلا بالتأثير في النفس.

المطلب الثاني

بعض الأمراض النفسية

الأمراض النفسية قديمة قدم الإنسان، ومن الخطأ اعتبارها وليدة العصر الحديث. وإن كانت قد ظهرت بصورة أبرز، وانتشرت انتشاراً أوسع، بسبب تعقيد وسائل الحياة المعاصرة، وكثرة المشاق التي يكابدها الإنسان في سبيل العيش(٤). **قلت**: وبسبب بُعد الناس عن منهج الله تعالى الذي يضمن لهم السعادة والطمأنينة، ويوفر لهم الوقاية من الأمراض النفسية.

---

(١) كتاب الروح، ص٢١٢ ـ ٢٣٥. وقد أتى رَحِمَهُ اللهُ على غالب ما يمكن أن يستدل به، إن لم يكن كله، وقد أبدع في ذلك، وأوفى.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٦٠ ـ ٢٦١. (٣) انظر: الدراسات النفسية، ص٨٧.

(٤) د. محمد عثمان نجاتي، مقدمة معالم التحليل النفسي، ص١٦.

والأمراض النفسية نوعان: نوع هو مرض بالمعنى العام، أي أنه علة تقتضي العلاج، ولكنه لا يحدث خللاً في شيء من أعضاء البدن، ولا له أثر في حياة الإنسان الصحية في الغالب، مثل أمراض الهوى، والحسد، والعجب، والبخل، والشك، ونحو ذلك، ويسمى هذا النوع لدى المدارس النفسية بأمراض الشخصية[1]. وليس هذا محل بحثه.

النوع الثاني: مرض بالمعنى الخاص، أو الاصطلاحي، وهو ما يوجب خللاً، وتغيراً في حياة الإنسان، كالمرض العضوي تماماً، وهذا هو المعني بالبحث هنا. وهو أنواع:

١ ـ الأمراض النفسية العُصابية[2].

٢ ـ أمراض المس الروحي. وتقدمت الإشارة إليها في الفصل السابق.

٣ ـ الأمراض العقلية الذهنية، كالتخلف العقلي وفقدان القوى العقلية. وما يعرف بالذهان الدوري، والهلوسة الحادة والمزمنة، وانفصام الشخصية[3]، والتخلف العقلي الخلقي والاكتسابي، وهي أمراض عضوية ناتجة عن خلل في وظيفة الخلايا الدماغية، وإن كانت عوارضها فكرية شعورية، أو سلوكية[4]. فهذه نظراً لكونها تنشأ عن خلل في وظائف الخلايا الدماغية، فإن علاجها سيكون بمعالجة ذلك الخلل، بواسطة العقاقير الطبية المناسبة لذلك. فهي من هذا الباب، أقرب إلى الأمراض العضوية. ولهذا سوف أقصر الكلام هنا على الأمراض النفسية العصابية.

---

(١) انظر: من علم النفس القرآني، د. عدنان الشريف، ص١١٠ ـ ١١٧.

(٢) العُصَاب: اضطراب عصبي وظيفي غير مصحوب بآفة عضوية، وهذا من المصطلحات التي أقرها المجمع العربي، كما في مجموعته (١٦/ ٩٠). وقال بعضهم: هو انفعال لا يعرف له أساس تشريحي، أي هو مرض وظيفي ليس له أساس عضوي. انظر: الطب الوقائي بين العلم والدين، ص١٥١.

(٣) الانفصام أو الفصام: هو فقدان الصلة بالواقع، أي هو نوع من أنواع الاغتراب العقلي، فصاحبه يعيش حلماً داخلياً، وقلما ينجح أي طرف خارجي في رده إلى الواقع. الطب الوقائي، ص١٦٣.

(٤) من علم النفس القرآني، ص١١٩.

الأمراض النفسية العصابية:

الأمراض النفسية العصابية مجموعة من الأمراض، غالبها ناتج عما يعرف عند أطباء النفس بالعقد النفسية، ومن أمثلتها عصاب القلق، وهو أشهرها على الإطلاق، ولا يخلو منه واحد من الأمراض النفسية، وعصاب الهستريا، وعصاب الخوف والوسواس القهري(١)، وبعض حالات الإحباط النفسي(٢).

والعقد النفسية يعنون بها مصادر ومسببات الانفعالات الشعورية، والتصرفات السلوكية المرضية. وهي تنشأ أساساً من انحراف حاجات أو غرائز النفس الأساسية(٣)، نحو الفقدان أو المغالاة. فمن غريزة حب الحياة، تنشأ عقدة الخوف من الموت، وما يتفرع عنها من عقد أهمها عقدة خوف الأمراض. ومن غريزة حب التملك، تنشأ عقدة الشح، وهم المستقبل، ونحو ذلك. ومن الغريزة الجنسية، تنشأ العقد والانحرافات الجنسية. ومن حاجة الحنان تنشأ عقد النقص والخوف من الغير(٤). وليست كل هذه موضع البحث، ولهذا سأقتصر منها على ما له تعلق بالأمراض التي سبقت الإشارة إليها.

وما دام أن العقد النفسية المرضية تنشأ عن الانحراف الحادث في الغرائز الإنسانية، يمكن إذاً أن نعزو السبب الرئيس لهذه العقد إلى الانحراف عن

---

(١) وقد يسمى بعصاب السلوك والتفكير الجبري، وهو من أشد الأمراض العصابية إزعاجاً، وأصعبها علاجاً ويرجع في منشئه إلى عقدة الموت بصورة رئيسة، وعقد النقص والخوف من الغير، وحب الظهور، والحرص والحرمان، بصورة ثانوية، وقد يكون لعامل الوراثة والتربية أثر فيه أيضاً. انظر: من علم النفس القرآني، ص١١٨، وانظر: الطب الوقائي، ص١٥٤.

(٢) الإحباط النفسي العصابي: حالة مرضية تصاحب مختلف أنواع الأمراض العصابية. وهناك الإحباط النفسي الذهاني وهو حالة مرضية تصاحب أكثر الأمراض العقلية. وأبرز سماته: شعور دائم بالكآبة، واليأس، والقلق والاضطراب والخوف، وضعف في الانتباه، والذاكرة، واضطراب في الهضم والتنفس والقوى عموماً. المصدر السابق، ص١٧٩ ـ ١٨٢.

(٣) وهي غريزة حب الحياة، وغريزة حب التملك، والغريزة الجنسية، وغريزة الحاجة إلى الحنان والعطف. انظر: المصدر السابق، ص٨٩.

(٤) المصدر نفسه، ص٨٩، ٩٠.

منهج الله الذي أرسل به الرسل، وختمهم بأفضلهم محمد ﷺ. ولهذا تجد أن الأنظمة الوضعية والمناهج الأرضية قد فشلت فشلاً تاماً في تسيير هذه الحاجات الأربع دون قمع، أو طغيان. بينما المنهج الإسلامي يكفل لها الحل الوافي والعلاج الشافي.

وأهم الأمراض الناتجة من العقد النفسية، هو القلق. وهو أكثر الأمراض شيوعاً، وهو أصل كل الأمراض النفسية العصابية، وأغلب الأمراض العقلية الذهانية، واضطرابات الشخصية، كما أن أغلب الأمراض العضوية، عادة ما يكون مصحوباً بالقلق[1].

والقلق هو انفعال عاطفي، يتميز بالتخوف، والتوجس، والترقب، بما يصاحب ذلك من تغيرات فسيولوجية[2]، وأعراض بدنية وسلوكية. وربما قالوا: هو رد فعل لخطر غامض وغير معروف[3].

والقلق من ضمن الانفعالات التي فطر الله الإنسان عليها لحكم بالغة يعلمها، وقد يعلم الإنسان بعضها، بما يكشفه الله له بالعلم. فقد خلق الله ﷻ الإنسان في أحسن تقويم، وخلق فيه هذه الحواس الخمس، التي تنقل إليه كل ما يدور حوله، فيتخذ لكل موقف ما يناسبه، من تهيؤ، أو حذر، أو طلب، وهذا من شأنه أن يحافظ على بقاء الإنسان. وهذه الحواس الظاهرة مكملة لحواس باطنة، تنقل ما يدور بالداخل إلى خارج الجسم، لاتخاذ ما يناسب الحال، فشعور الإنسان بالجوع أو العطش، أو الألم، مثلاً يعني ضرورة طلب الأكل والشرب، والابتعاد عن مصدر الخطر. بالإضافة إلى هذا، فهذه الأعضاء والحواس هي أساس العمليات العصبية التي يقوم عليها السلوك

(١) المصدر نفسه، ص٦٧.

(٢) قولهم: فسيولوجي مأخوذ من الكلمة الإنجليزية (physiology)، أي علم الوظائف، ومنه (physiological)، وهو ما يعبر عنه بقولهم: فسيولوجي، أي وظائفي.

(٣) انظر: كتاب القلق وكيف تتخلص منه، تأليف د. زهير أحمد السباعي، ود. شيخ إدريس عبد الرحيم، ص١١، وكتاب دع القلق واستعن بالله، تأليف محيي الدين محمد عبد الواحد، ص٣٠. وعرفه بعضهم بأنه: شعور معمم بالانزعاج البغيض، وترقب الخطر والخوف الناجم عن خطر متوقع مجهول المصدر. الطب الوقائي، ص١٥١.

الإنساني، فعندما يحس الإنسان بما يهدد سلامته، أو يضر بمصلحته، تنتابه مشاعر وجدانية مزعجة تسمى لدى أطباء النفس بالعواطف السالبة، مثل الحزن والغضب والخوف والقلق. بينما لو أحس بعكس ذلك، فإنه يعيش مشاعر وجدانية مريحة، كالفرح والسرور، والطمأنينة، وهذه يسمونها بالعواطف الموجبة. غير أن العواطف السالبة هي ما يرتبط بالأمراض النفسية غالباً، وأهمها القلق، والغضب، والخوف، والحزن، فهي وإن كانت سلبية، لكنها تؤدي خدمة ضرورية للإنسان ما دامت في الحد الطبيعي. فالقلق يدفعك لاتخاذ الحيطة ويجعلك في حالة تنبه واستنفار استعداداً لعمل ما يمكن حسب ما يتطلبه الحال، لأنه مرتبط بالتوقع، والغضب يدفعك للهجوم، وقد يكون ضرورياً لدفع الضرر، والخوف يدفع للحذر، إذ هو مرتبط بالمواجهة، والحزن يناسبه الامتثال، لأنه يكون مع الفقد.

غير أن القلق قد يتجاوز حده الطبيعي فيغدو مرضاً عضالاً، من أسوأ الأمراض[1].

القلق مرض خطير، وداء وبيل يظن المصاب به أنه مصاب بكل مرض في الوجود، ويكفي الإنسان للتدليل على ذلك أن يلقي نظرة عابرة في أعراض القلق، ليرى أن مريض القلق يحس وكأن قلبه يخرج من بين ضلوعه، وأن دقاته في تزايد مطرد، ويشعر بضيق في النفس، وثقل في الصدر، وفقدان للتوازن، وصداع مضني، ويفقد شهية الطعام، ويشكو ألماً في العيون، وصعوبة في التفكير، وضعفاً في الذاكرة، وينتابه الفتور والإرهاق لأقل مجهود، ورجفة وخدر في يديه ورجليه. ومن ذلك أيضاً أنه يعيش حالة من التوجس، والخوف، والتوتر، والضيق. وهذه الأعراض بعضها يرجع إلى الجهاز العصبي، وبعضها يرجع إلى الدورة الدموية والتنفس والجهاز الهضمي، وآخر إلى الجهاز البولي والتناسلي، والجهاز الحركي. وفي الحالات المزمنة من القلق، تؤدي هذه الأعراض إلى نشوء أمراض عضوية، كمرض القلب، وضغط الدم، وقرحة المعدة والأمعاء، والقولون، وغير هذا كثير[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص١٢ ـ ٢٤.

(٢) القلق وكيف تتخلص منه، ص٤٠ ـ ٤٣، والموسوعة النفسية، تأليف ولفرد نورثفيلد، =

إلا أن أغلب هذه الأعراض قد يصاحب القلق العادي العابر، ولكنها تعد أعراضاً للقلق المرضي فيما لو أحدثت إعاقة صحية أو اجتماعية. فإذا أصبح الشخص، مثلاً غير قادر على النوم، أو فاقداً للشهية، وأصبحت صحته آخذة في الانهيار، أو غدا عرضة لمخاطر تهدد حياته، أو سلامته، فإن ذلك دليل على إعاقة صحية. وبالمثل إذا أدت حالة القلق إلى عجز الإنسان عن مواصلة العمل، أو الحياة الزوجية، أو الواجبات الأخرى المنوطة به، فإن هذا يعتبر مثالاً للإعاقة الاجتماعية(١).

ومن الأمراض النفسية التي تحتاج إلى مداواة نفسية:

عصاب الهستريا(٢):

وهو اسم يطلق على الاضطرابات البدنية، والعقلية، التي تطرأ على الإنسان، دون أن تكون هناك عللاً عضوية يمكن أن تسببها.

ومن أبرز أعراضها: انفعالات مبالغ فيها كثيراً مثل البكاء الشديد عند التعرض لموقف عاطفي يسير. وفقدان القدرة على الإبصار دون أن تكون هناك أي علة ظاهرة، بشبكية العين أو بالعصب البصري، أو بمركز الإبصار في المخ. وشلل يصيب جزءاً من البدن، دون أن تكون هناك علة عضوية بالجهاز العصبي، يمكن أن تسبب هذا الشلل(٣).

ولهذا عرفها بعضهم بأنها: مرض عصبي يصبح معه المريض متقلباً كريشة في مهب الريح، ويكون انفعاله قوياً، وتوتره سريعاً مفرطاً(٤).

وقد احتار الأطباء في أمرها، ولم يعرفوا كيف يفسرونها، وكيف يعالجونها(٥)؟.

= وماري بانيون راي، ص٨، ومعجم العلاج النفسي الدوائي، للدكتور محمد أحمد النابلسي، ص٥٧.

(١) المصدر الأول، ص٤٥.

(٢) كلمة hysteria تعني الهرع، ثم أصبحت علماً لهذا المرض، لعله من المهروع وهو المجنون الذي يصرع. كما في الصحاح (٣/١٣٠٦).

(٣) معالم التحليل النفسي، ص٢٢، والطب الوقائي، ص١٥٥.

(٤) دليل الأمراض النفسية والبدنية، ترجمة إميل خليل بيدس، ص٦٨.

(٥) المصدر وصفحته.

قلت: لكن الظاهر أن هذا المرض الموسوم بالهستريا، لا يخلو حاله من أحد أمرين:

إما أن تكون هناك علة عضوية، هي سبب هذا المرض، لكن لا يزال الطب عاجزاً عن معرفتها.

وإما أن يكون هذا مس من الجن. لكن لما كان كثير من أطباء النفس لا يعرفون هذا، ولا يعترفون به، ضلوا وحاروا في هذا الباب.

ونظراً للشبه القائم بين ما يعرف بالتنويم بالإيحاء، وبين الهستريا، ظن علماء النفس أن الأخير نوع من التنويم الإيحائي الذاتي، حيث تنقسم النفس إلى قسمين: قسم يقوم بدور المنوم، فيتلقى من القسم الآخر الأوامر بانتحال الأعراض المرضية. ثم رفض هذا الرأي، وساد مكانه الرأي القائل بأن الهستريا تنشأ عن علة عضوية. لكن هذا الرأي استبعد أيضاً، واقتنع جمهور أطباء النفس بعدُ أن الهستريا مرض نفسي ينشأ عن حالات نفسية بحتة[1].

قلت: فيعتبر إذاً بجانب اعتبار السبب الآخر الذي قدمت ذكره، وهو المس.

المطلب الثالث

أسباب الأمراض النفسية

احتار الناس في أمر هذه الأمراض ردحاً من الزمن، بل لا زالت المدارس النفسية الحديثة تتخبط في تفسير بعض أنواعها. وقد كان التفسير السائد لها في العصور القديمة: أنها نتيجة تسلط بعض الأرواح الشريرة. ثم اعتقد الإنسان بعد ذلك، وخاصة في عهد الرومان، أنها ناتجة عن اضطرابات تصيب المخ، أو عن أسباب وظيفية (فسيولوجية)، وأن للمخ دوراً هاماً في حدوثها، أو ربما عن اضطرابات في العواطف والمشاعر. ثم تبين للأطباء النفسيين فيما بعد خطأ هذا التعليل، واعتقدوا أنها ناتجة بسبب وجود علل عضوية، لكن فشل العلاج، وعدم ظهور تلك العلل عن طريق وسائل الفحص الطبي، أدى إلى اعتقاد خطأ هذا التفسير أيضاً. ثم استبدل أخيراً بالاعتقاد أن

(١) المصدر نفسه، ص٢٢، ٢٣، ٢٤.

هذه الأمراض راجعة إلى أسباب نفسية، لا عضوية، وكان هذا مبدأ ظهور المدارس النفسية[1].

وأكثر حالات المرض النفسي عموماً مجهولة بالنسبة للمريض، ومدفونة في أعماق نفسه، أي في ما يسمى عند المهتمين بعلم النفس بالعقل الباطن. وهم يرجعون الأمراض النفسية العصابية، واضطرابات الشخصية، والقلق من أهم مظاهرها، إلى تعارض وتصادم بين عقد النفس الدفينة غير الشعورية، وبين الواقع الذي يواجهه المريض[2].

ويزعم فرويد أنه ليس للأمراض العصابية أسباب خاصة، وليس من المفيد أن نبحث عن العامل المرضي المسبب لها، لكن يجب علينا أن نتوقع وجود أسباب خاصة لهذه الأمراض، والتي يبدو أنها تكتسب فقط أثناء الطفولة، بالرغم من أن أعراضها قد لا تظهر إلا فيما بعد ذلك بمدة طويلة. ويزعم أن الغرائز الجنسية تعد أصلاً في تكوين الأمراض العصابية[3]. ويرى غيره أن القلق على وجه الخصوص يستمد جذوره من غريزة الحفاظ على الذات، أي حب البقاء، وهذا مما فطر الله تعالى الناس عليه[4].



---

(١) د. محمد عثمان نجاتي، مقدمة معالم التحليل النفسي، ص١٥ ـ ٢١.

(٢) المصدر نفسه والصفحة.

(٣) معالم التحليل النفسي، تأليف سيجموند فرويد، ترجمة د. محمد عثمان نجاتي، ص١٠١ ـ ١٠٥.

(٤) وهي، أعني غرائز حفظ الذات، عندهم أربع: الخوف من الموت ومسبباته، والهرب من الألم، والسعي وراء اللذة، والمحافظة على النوع من خلال الحاجة الجنسية، وحب التملك.
أي أن هذه الغرائز ضرورية لحفظ الإنسان من الهلاك، فيها يتجنب كل ما من شأنه أن يضر بصحته، ويسعى لتحصيل مصالحه، ويتكاثر النوع الإنساني، ويتملك ما تقوم به حياته. انظر: من علم النفس القرآني، ص٧٣، ٧٤.

المبحث الثاني

طرق مدارس الطب النفسي في علاج الأمراض النفسية

للمدارس النفسية طرق ووسائل تستخدمها في علاج الأمراض النفسية والعقلية.

وتلك المدارس عديدة متباينة في مناهجها، لكنها مجتمعة في عدم اعتمادها على العقاقير في علاج المشاكل النفسية، رغم أن ذلك لا يمنع أن يجمع الطبيب بين العلاج النفسي والعلاج الدوائي، بحيث يكون أحدهما مسانداً للآخر(١).

وفي هذا المبحث أعرض لأشهر الطرق والوسائل، المستخدمة عند أطباء النفس.

الطريقة الأولى: طريقة التنويم المغناطيسي:

فكرة هذا التنويم نشأت عند الطبيب النمساوي أنتون مسمر(٢)، الذي ادعى وجود مادة مغناطيسية، تملأ جميع الكون، أسماها المغناطيسية الحيوانية، واعتقد أن الأمراض العقلية تنشأ عن خلل يصيب توازن هذه المادة في جسم الإنسان، وأنه بالإمكان إعادة هذا التوازن، بلمس جسم المريض بمغناطيس، ثم رأى بعد ذلك أنه يمكن أن يقوم اللمس باليد مقام اللمس بالمغناطيس، وأنه لا حاجة له، وكان يطرأ تحسن على بعض المرضى عند ذلك، لكنه بعد ذلك وصل إلى أن هذا التحسن الذي كان يطرأ، لم يكن سببه اللمس، وإنما هو الإيحاء النفسي الذي كان يصاحب ذلك اللمس، فاستغل بعدُ

---

(١) من علم النفس القرآني، ص٥١، ٥٢.

(٢) Anton Mesmer عاش في الفترة ١٧٣٤ ـ ١٨١٥م. انظر: د. محمد عثمان نجاتي، مقدمة ترجمة معالم التحليل النفسي لفرويد، ص٢١.

هذا التأثير في تنويم المرضى، وأطلق عليه التنويم المغناطيسي، بسبب تلك الفكرة، والواقع أنه لا وجود لمغناطيس، ولا أثر له في هذه الطريقة ألبتة[1]. بل ولا هناك نوم على الحقيقة، وإنما هي عملية إيحاء قوي من شخص له هيبة، ومقدرة، إلى شخص قابل للإيحاء، في ظروف مساعدة لذلك. وهو بهذا ظاهرة قديمة قدم التاريخ، تمضي في المسار نفسه، مع ظواهر أخرى غير مألوفة، كالسحر والتقمص.

وطريقة هذا الإيحاء أن يطلب من المريض أن يستلقي على أريكة مريحة، على نحو يكون فيه في راحة تامة، في مكان هادئ، وإضاءة خافتة. وعليه أن يثبت نظره على جسم صغير مضيء، أو لامع، يحمله المعالج في يده، ويثبته قريباً منه (على بضع سنتمترات) إلى الأمام والأعلى من أنف المريض، ويظل المريض كذلك بينما يواصل المعالج ترديد كلمات إيحائية، بصوت خافت وبطيء، ولكنه واثق وآمر. ولصعوبة بقاء العينين على هذا الوضع فترة طويلة، فإن المريض سرعان ما يشعر بالتعب والإجهاد في عضلات العينين، وخاصة العضلات الرافعة للحاجب. وفي غضون ذلك يظل المعالج يكرر بثقة وطمأنينة عبارات يؤكد فيها للمريض بأنه الآن في حالة استرخاء تام، وأن موجة من الراحة تعم جسده، وأن عينيه ثقيلتان يدب فيهما النعاس، وأنه لم يعد قادراً على إبقائهما مفتوحتين، وأنه على وشك الإغماض، وأن موجة النعاس تسري في سائر الجسد، وأنه قد بدأ يستسلم للنوم في هدوء وطمأنينة، وأن الكلمات العلاجية تصله واضحة ومؤكدة، وأن لها تأثيراً مريحاً ومنوِّماً.. إلخ تلك الكلمات التي يظل المعالج يرددها، مدعماً عملية النوم العلاجي من جهة، ومدخلاً ما يريده من الإيحاءات العلاجية من جهة أخرى، حتى تنتهي جلسة التنويم، فيقوم بإيقاظ المريض بالتدريج مستخدماً الإيحاءات ذاتها، لكن في الاتجاه الآخر[2].

هذه هي طريقة التنويم المغناطيسي، وهي تقوم أساساً على الإيحاء، بعد

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٢١ ـ ٢٢.

(٢) من كتاب القلق وكيف تتخلص منه، ص٦٣، ٦٤ بتصرف يسير.

جعل المريض في وضع ينفذ إليه فيه هذا الإيحاء بصفاء، وقد أصبحت نادرة الاستخدام الآن، لأنها مكلفة، ولأن كثيراً من المرضى ينظرون إليها بريبة، ولا تطمئن إليها أنفسهم[١]. بل قد تبين فشل هذه الطريقة حتى عند أصحابها، فقد كان فرويد يعالج بها مرضى الهستريا، ثم تبينت له عيوبها، والتي منها أن ما يحدث من شفاء بسببها، هو شفاء مؤقت سرعان ما يزول، ويعود المريض مرة أخرى إلى حالته الأولى، أو تنتابه أعراض مرضية جديدة. وهذا ما دفعهم للبحث عن طرق جديدة، وانتهى البحث بهم إلى اكتشاف طريقة التحليل النفسي[٢].

وفي سؤال ورد إلى اللجنة الدائمة للإفتاء في المملكة العربية السعودية عن استخدام طريقة التنويم المغناطيسي، جاء في الجواب:

التنويم المغناطيسي ضرب من ضروب الكهانة باستخدام جني يسلطه المنوِّم على المنوَّم فيتكلم بلسانه ويكسبه قوة على بعض الأعمال بالسيطرة عليه إن صدق معه المنوِّم وكان طوعاً له مقابل ما يتقرب به المنوِّم إليه ويجعل ذلك الجني المنوَّم طوع إرادة المنوِّم بما يطلبه منه من الأعمال أو الأخبار بمساعدة الجني له إن صدق ذلك الجني مع المنوم، وعلى ذلك يكون استغلال التنويم المغناطسي واتخاذه طريقاً أو وسيلة للدلالة على مكان سرقة أو ضالة، أو علاج مريض، أو القيام بأي عمل آخر بواسطة المنوم غير جائز بل شرك.. لأنه التجاء إلى غير الله فيما هو من وراء الأسبابِ العادية التي جعلها سبحانه إلى المخلوقات وأباحها لهم[٣].

وما جاء في هذه الفتوى لا ينطبق على الطريقة التي أشرت إليها، وإنما هذا ضرب من الكهانة والدجل، وإن أسموه بالتنويم المغناطسي، والذي يظهر أنه لا علاقة له بالتنويم المغناطيسي الذي يستخدمه أطباء النفس. وهذا التنويم على ما سبق وصفه، قد يقال: إنه لا غبار عليه لأن غاية أمره أن يكون وسيلة

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٤.

(٢) د. محمد عثمان نجاتي، مقدمة معالم التحليل النفسي، ص٢٤.

(٣) فتاوى اللجنة الدائمة، فتوى رقم ١٧٧٩، (١/ ٩٣).

لإقناع الشخص بأنه ليس مريضاً، فيدب في نفسه الأمل بالعافية وتقوى نفسه، فيشعر بالتحسن، وربما الشفاء، خاصة إذا كان ما به من قبيل الوهم. لكن قد يقال: قد يكون الشخص مصاباً فعلاً، وحينئذ لا تخلو هذه الوسيلة من تضليل، فتكون من هذا الوجه ضرر محض، فالأولى بها المنع شرعاً دفعاً للضرر الحاصل منها. هذا بالإضافة إلى كونها قد تنطوي على بعض الكذب أثناء إيحاءات المعالج، وهذا الآخر لا يجوز، والله أعلم.

الطريقة الثانية: طريقة التحليل النفسي:

هذه الطريقة ظهرت في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي، واشتهرت مستندة إلى نظرية الطبيب النمساوي سيجموند فرويد، والتي أساسها: افتراض أن المصاعب النفسية التي يواجهها الفرد طوال حياته ترجع جذورها للصراعات النفسية الداخلية التي مر بها في السنوات الأولى من مرحلة الطفولة، خاصة فيما يتعلق بتعامله ونزعاته العاطفية تجاه الوالدين. هذه الصراعات تحدث للطفل توتراً لا مخرج له منه إلا بكبحها فيما أسماه بالعقل الباطن، عن طريق ما يعرف بالدفاعات النفسية مثل: (الإنكار، والكظم، والإسقاط، والتحويل، والنكوص، . . إلخ)، ولكن الطاقات الانفعالية فيما يعرف (باللاوعي) تظل تقاوم الكبح في محاولات لا تنقطع، لتطفو على سطح الوعي، مما يؤدي إلى التوتر، والخوف، والقلق، وردود الفعل العصابية الأخرى[1]. بمعنى أن الأعراض الظاهرة التي تظهر على الإنسان، كأعراض الهستريا ونحوها، ناشئة عن كبت الميول والرغبات، وتتحول تحت تأثير هذا الكبت عن طريقها الطبيعي، وتتخذ لها منفذاً عن طرق شاذة غير طبيعية، هي الأعراض الهسترية، مثلاً[2].

وبناء على هذه النظرية في تشخيص المرض النفسي، يرى أنصارها أن أساس معالجة القلق والأمراض العصابية الأخرى هو إخراج ما بداخل النفس

---

(١) انظر: معالم التحليل، لسيجموند فرويد، ص٨٧ ـ ١٠٠، وانظر: القلق وكيف تتخلص منه، ص٥٣.

(٢) د. محمد عثمان نجاتي، مقدمة معالم التحليل النفسي، ص٢٧، ٢٨.

من عالم اللاشعور إلى حظيرة الوعي، عن طريق جلسات التحليل النفسي، مما يؤدي تلقائياً إلى حدوث انفراج تصحيحي للسلوك بكل ما ينطوي عليه من عواطف ونزعات[1].

وطريقة التحليل هذه تعتمد على طريقة الإيحاء السابقة، وفي أثناء تنويم المريض يُحث على تذكر الحوادث، والخبرات الشخصية الماضية، وعلى التنفيس عن العواطف والمشاعر المكبوتة، وهذه الطريقة تسمى طريقة التفريغ.

لكن هذه الطريقة كسابقتها التي بنيت عليها، تبين فشلها، ومن أسباب ذلك أن بعض المرضى يستعصي تنويمهم، وأن الشفاء الذي يحدث لبعضهم كان مقتصراً فقط على إزالة الأعراض المرضية، ولم يتناول العلل الرئيسة التي تنتج عنها هذه الأعراض، بالإضافة إلى ما تقدم ذكره من كونه شفاء مؤقتاً لا يلبث أن يزول ويعود المرض مرة ثانية، أو يخلفه غيره.

هذه الطريقة قد تنطوي على بعض المحاذير الشرعية من جهة أن الميول والرغبات المشار إليها لا بد أن تكون منضبطة بالشرع، فلا يترك الطفل يفعل ما يهوى، ويأتي ما يرغب بحجة الخوف من عواقب الكبت. صحيح أنه تحقق للطفل بعض الرغبات والميول في حدود ما أقره الشرع، ولكنه يمنع ويصان عن إتيان ما يقبح شرعاً، وليس في ذلك كبت، بل هذه هي التربية الصالحة، وليس لذلك أي عواقب وخيمة، بل في ذلك الخير كله، كيف والفاعل لذلك متبع لشريعة الرحمن التي جاءت لصلاح الناس ونجاتهم في الدنيا والآخرة، فلو سلمت من هذه المحاذير فلا غبار عليها، وإلا منعت شرعاً، والله أعلم.

ثم إن فرويد استبدل هذه الطريقة بطريقة جديدة، وفيها يطلب من مرضاه أن يطلقوا العنان لأفكارهم تسترسل من تلقاء نفسها، دون قيد أو شرط، وبدون توجيه منهم أو إشراف، ويطلب منهم أن يفوهوا بكل ما يخطر ببالهم أثناء ذلك؛ من أفكار، وذكريات، ومشاعر، دون إخفاء أي شيء عنه، مهما كان تافهاً، أو معيباً، أو مؤلماً. وهذه الطريقة تعرف بطريقة **التداعي الحر** للأفكار[2]. وتهدف إلى تعرية المريض أمام طبيبه، أي استشكاف (اللاوعي)

---

(١) القلق وكيف تتخلص منه، ص٥٣. (٢) المصدر قبل الأخير، ص٣١.

من خلال هذا التداعي، ويعرف بأنه: إفصاح المريض التلقائي العفوي غير المراقب عما يجول في خاطره(١).

وباستخدام طريقة التداعي الحر، ادعى فرويد أنه تكشفت له حقائق هامة، حيث لاحظ أن تذكر بعض الحوادث والتجارب الشخصية الماضية أمراً صعباً، ورأى أن سبب نسيانها هو كونها مؤلمة أو مشينة، ولهذا السبب كانت إعادتها للذاكرة أمراً شاقاً، وحيث أن الأمراض العصابية تنتج عن تلك الرغبات المكنونة التي تظل تبحث عن مخرج لانطلاق طاقتها المحبوسة، فتجده في الأعراض المرضية التي تنتاب العصابيين، فإن مهمة الطبيب النفسي ليست هي دفع المريض إلى (التفريغ) و(التنفيس) عن الرغبات المكبوتة. بل هي الكشف عن تلك الرغبات المكبوتة، لإعادتها مرة أخرى إلى دائرة الشعور، لكي يواجه المريض من جديد هذا الصراع الذي فشل في حله سابقاً، فيعمل الآن على حله بإصدار حكمه فيه، تحت إرشاد الطبيب النفسي وتشجيعه، وهذا ما أسماه بطريقة التحليل النفسي(٢).

وطوال الجلسة يستمر المحلل النفسي مراقباً صامتاً، يسجل ما يدور، دون تدخل أو توجيه، إلا في حدود ما يتطلبه استمرار ذلك التداعي، وفي العادة تستمر هذه الجلسة ساعة كاملة، وتكرر ثلاث مرات في الأسبوع، على مدى ثلاثة أعوام تقريباً(٣).

قلت: وبعد استقراء نظرية فرويد هذه من كتابه معالم التحليل النفسي، يتضح لي ما يلي:

١ ـ هذه الطريقة تقوم على فرضية أن الأمراض النفسية العصابية ناتجة عن صراع عنيف بين صفات الإنسان التي جبل عليها، وضميره الذي أودع فيه من جهة، وبين علاقة هذه الصفات مع العالم الخارجي من جهة أخرى. ولا بد أن يفهم المريض هذا.

٢ ـ هذه الطريقة لم تُجد إلا مع عدد قليل من المرضى، لأنها تحتاج إلى مريض سليم العقل، وأكثر المرضى النفسيين في عقولهم اختلال أو ضعف.

---

(١) الطب الوقائي، ص١٧٧.
(٢) المصدر السابق، ص٣٢.
(٣) انظر: معالم التحليل النفسي، ص٩٤، ٩٥، والقلق وكيف تتخلص منه، ص٥٣، ٥٤.

٣ ـ لكي يستفيد المريض من هذه الطريقة لا بد أن يتجرد من جميع صفات الحياء والخجل، ويبلغ الغاية في الوقاحة.

٤ ـ نظراً لأن من أسباب هذا الصراع المشار إليه تسلط الوالدين، وفرضهما تربية خاطئة، لا بد من إقناع المريض بأن يجعل الطبيب المعالج في مقام أحد الوالدين، ومنه يتلقى نوعاً جديداً من التربية، يستبدل بها تلك التربية الخاطئة[١].

ومن أهم المآخذ على هذه الطريقة ما يلي:

١ ـ إن العلاج بهذه الطريقة طويل الأمد، باهظ التكلفة، بطيء النتائج. ولهذا السبب انصرف عنه كثير من الأطباء، واستبدله بعضهم بطريقة مختصرة، اختصر فيها عدد الجلسات إلى ما بين اثنتي عشرة إلى عشرين، والاكتفاء بالعناية بالجوانب المضطربة في حياة المريض دونما غوص في التحليلات النفسية الشاملة، وإن كانت هذه أيضاً يستفيد منها عدد محدود من الناس، هم أولئك الذين يشكون من جوانب محصورة ومحدودة من الإخفاق السلوكي والتعاملي، والذين يعانون من ظروف ضاغطة، على أن يكون لديهم قدر وافر من الاستعداد للتعبير والإفصاح، والمواجهة والالتزام[٢].

٢ ـ إنها مبنية على فرض خاطئ، فلا يصح أن ننسب جميع الأدواء العصابية النفسية إلى ما ذكره فرويد، بل إن هذا لا يمثل من تلك الأمراض إلا جزءاً يسيراً. وإذا كان الفرض الذي بنيت عليه النظرية باطلاً من أصله، كان العلاج المبني عليه فاشلاً ضرورة.

٣ ـ هذه الطريقة تنطوي على بعض المحاذير الشرعية، فلا تصلح لأهل الإسلام، من ذلك أن من ضرورياتها أن يذكر المريض كل شيء في نفسه، حتى ما كان هم به؛ من فحش، أو فجور، وقد قال النبي ﷺ: «إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها، ما لم تعمل، أو تتكلم»[٣]. وفي ذلك أيضاً تجرد

(١) معالم التحليل النفسي، ص٨٧ ـ ١٠٠.

(٢) المصدر السابق. وكتاب القلق وكيف تتخلص منه، ص٥٤.

(٣) أخرجه الشيخان: البخاري في كتاب العتق، باب الخطأ والنسيان في العتاقة والطلاق=

عن شعبة من أهم شعب الإيمان، ألا وهي الحياء، كما أسلفت ذكره. هذا بالإضافة إلى أنها قد تدعو إلى العقوق المحرم. من جهة كونها تجعل للوالدين نصيباً من التسبب في المرض، فيزرع ذلك الاعتقاد نوعاً من البغض للوالدين، مما قد يؤدي إلى العقوق.

الطريقة الثالثة: التفكير الإيجابي:

بعض الناس تسيطر عليه أفكار خاطئة، ويوحي إلى نفسه أنه إنسان فاشل أو غير محبوب، أو ما شابه ذلك، ثم تتحول عنده هذه الفكرة إلى عقيدة ومن ثم إلى سلوك، وهذا ما يعرف بالتفكير السلبي، فتنشأ لديه كثير من العقد النفسية المرضية. وفي مثل هذه الحالات، يستحسن أطباء النفس معالجة المريض بالعكس، أي بالتفكير الإيجابي، عن طريق تكوين فكرة بأنه شخص ناجح، ومحبوب، وهكذا. وكثير من الناس يعيش في قلق وخوف، وشقاء، ليس لقصور في قدراتهم، ولكن لأنهم ينظرون إلى أنفسهم، وإلى الحياة بسلبية. والمشكلة تكمن في الصورة التي رسمها لنفسه، وآمن بها، وهي صورة سلبية تسربت إلى عقله الباطن[1]، وانطبعت فيه، فعلاجها يكمن في أن يرسم لنفسه صورة إيجابية، يعالج بها تلك الصورة السلبية، يطردها ويحلها مكانها. من أجل هذا يدعو أطباء النفس إلى أن يكون الإنسان إيجابياً مع نفسه، وبذلك يستطيع أن يستغل قدراته وطاقاته، وذكروا لذلك عوامل تعين الشخص المريض على التغلب على مشكلة القلق والاضطرابات النفسية. منها أساسية، وهي:

= ونحوه، ح:٢٥٢٨، الفتح (٥/ ١٩٠)، ومسلم (١٠/ ١١٦)، كتاب الإيمان، باب تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر، ح:٢٠١، ٢٠٢، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وفي بعض رواياته: «ما وسوست به صدورها»، وفي بعضها: «ما لم يتكلموا أو يعملوا به». وأنفسها ضبطها أهل العلم بفتح السين، وضمها.

(١) يقول أطباء النفس: لدى كل أحد عقلان: عقل واع، وعقل باطن. العقل الواعي هو الذي يمارس به أمور حياته، ويدرك به حقائق الحياة من حوله. أما العقل الباطن فهو كامن في الأعماق، وهو الذي يوجهه في الحياة، يوجه أحاسيسه ومشاعره، ويتحكم في تصرفه. انظر: القلق وكيف تتخلص منه، ص١١٢، وهذا مجرد اصطلاح.

إدراك المشكلة، والرغبة في حلها، والاقتناع بإمكانية الحل، والثقة بالنفس، والإيحاء الذاتي، وتوثيق الصلة بالله.

ومنها أخرى مساعدة، صاغوها في هيئة نصائح، هي:

تصالح مع نفسك، وثِّق علاقتك بالناس، نظم حياتك، ضع حداً للقلق، تعلم كيف تسترخي[1].

وذكروا في هذا الباب نصائح عديدة، وخلصوا بعد التجارب والممارسة في هذا الحقل إلى قواعد مفيدة، يحسن الوقوف عليها، لأنه لم يظهر لي فيها ما يخالف الطريقة الشرعية. من تلك الوصايا، والتجارب، ما يلي:

١ ـ قالوا: لا تدع عزيمتك تنهار، ولا همتك تثبط، بالفشل والإخفاق. أي إذا فشلت في محاولتك للتخلص من تلك الأدواء، فلا يسبب لك ذلك الفشل انهياراً، أو تثبيطاً، بل عليك أن تعاود المحاولة، وتكرر حتى تصل إلى المطلوب.

وهذا صحيح لا يعارض الشرع، فالإسلام يحث على التحلي بالصبر، وقوة النفس، وعدم اليأس ما دام المرء سائراً في الطريق الصحيح.

٢ ـ لا تندب نفسك، أي لا تبكي نفسك جزعاً لما أصابها، فإن ذلك لا يزيدك إلا ضعفاً ومرضاً، بل عليك بالصبر، والتحمل، والبحث عن الدواء.

٣ ـ دع الالتياعات، والتنهدات، والأسف، واحذر «لو أن»، فإن ذلك لا يزيدك إلا حسرة، وحزناً، مما يضاعف عليك آلامك، بل عليك أن تسلم بالقدر، وهذا قد سبقهم إليه الإسلام وهو من الهدي النبوي، كما ورد في قول النبي ﷺ: «وإن أصابك شيء فلا تقل: لو أني فعلت كذا، لكان كذا وكذا، ولكن قل: قدَر الله وما شاء فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان»[2].

---

(١) انظر هذا التفصيل في كتاب: دع القلق، للدكتور دايل، ص١٧، ٢٤، ٣٦، ٥٢، ١١٧، ١٢٨، ١٢٩، ٢٢٨، وكتاب علاجك النفسي بين يديك، ص٦١، ١٥٥، ١٨٣، ١٩١، وكتاب القلق وكيف تتخلص منه، ص١٠١ ـ ١٣٢.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (٤/ ٢٠٥٢)، كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز، ح: ٢٦٦٤، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

٤ ـ بما أنك في حاجة إلى من يساعدك في محنتك، فعليك أن تصطفي من يقوم بمساعدتك بعناية فائقة، وليكن من أحكم الناس. **قلت**: والحكمة لا يؤتاها إلا المؤمن، ومن ثم فهذه دعوة إلى اختيار المعين من البشر على أساس الإيمان.

٥ ـ ليس من الحكمة أن يترك المكتئبون وحدهم، إنها لمساعدة لا تنسى بالنسبة لشخص يعاني من انهيار عصبي، يأتيه شخص آخر في بيته، ليرد عنه عوادي الوحشة. **قلت**: وقد جاء الإسلام بشرعية زيارة المريض، وتخفيف آلامه، والدعاء له.

٦ ـ لا تتكلم بشأن مشكلتك كثيراً، وبذلك تجنب نفسك الإحراج الناتج من الآراء المختلفة التي سوف تسمعها، إذا أنت أخذت تذكر ذلك لكل من لاقيت، اتخذ لنفسك صديقاً واحداً حليماً حصيفاً وكفى[١]. **قلت**: وفي الكلام ملحظ آخر، وهو أنك بفعلك ذلك تكون قد شكوت ربك لعباده، ولا تكسب من ذلك شيئاً، سوى أنه يضيع عليك ثواب الصبر.

٧ ـ عش في حدود يومك، وتذكر أن ما انقضى لا تملك تغييره، وما يأتي لا تعلم ما فيه، فلِمَ القلق؟. ارض بما ليس منه بد[٢]. **قلت**: وهذا عندنا من مقتضيات الإيمان بالقضاء والقدر خيره وشره.

ومما ذكروه في ذلك من وسائل: وسيلة الاسترخاء. ذلك أن من أسباب حدوث الأمراض العصابية، كالقلق: التوتر، وعدم الاستقرار، خاصة تلك التي تتجاوز الحد المعقول، وهذه عادة ما تكون سلوكاً مكتسباً، تعلمه المرء دون رغبة أو قصد، ثم أصبح له عادة ملازمة يمارسه رغم درايته بخطئه، وتضرره منه، بل تجده يجأر بالشكوى منه، وكأنه أمر لا يمكن تغييره، بل يجب الصبر عليه باعتباره قدراً مقدوراً. لكن الحقيقة غير ذلك، فهو لكونه سلوكاً مكتسباً، من خلال عملية التعلم، قابل للتغيير بواسطة عملية التعلم نفسها. وطريقة

---

(١) من ١ ـ ٦، من كتاب علاجك النفسي بين يديك، تأليف الدكتورة الأسترالية ويكس، ترجمة د. عبد الغني النابلسي. انظر: ص١٠٥ ـ ١٩٩.

(٢) انظر: كتاب دع القلق وابدأ الحياة، ص١٧، ١٠٠.

الاسترخاء قائمة على هذا الفرض، حيث تعمل على محاولة التخلص من هذه العادة، أو تقليلها على الأقل، بتعليم المريض فنون التخلص منها، والتدريب على ذلك، عن طريق التدريبات الرياضية، إذ يطلب من الشخص أن يبدأ باسترخاء مجموعة صغيرة من العضلات في جزء من الجسم، ويكون أثناء ذلك مركزاً انتباهه على فكرة معينة، ذات دلالة مساندة للغرض، وعليه أن يراقب كيف ارتخى ذلك الجسم، وأن يلاحظ الشعور بالراحة الناجمة عنه، ثم يطلب منه أن يرخي جزءاً آخر، وآخر، وحتى يكون جسمه برمته في حالة استرخاء كامل، ويستمر في ذلك لفترة من الزمن. ومع تكرار هذه التدريبات، يستطيع المريض ممارستها وحده، من غير معلم، ويصبح ذلك عنده عادة. وبتعوّد الاسترخاء، وإبعاد التوتر، يشعر المريض بتحسن كبير جداً، وبالإضافة إلى هذا تحصل عنده ثقة بالنفس بانتصاره على المرض المتمثل في القلق والضعف، مما يرفع معنوياته، ويقوي نفسه، ويدفعه إلى ارتياد آفاق جديدة من الإنجاز، والتغلب على الصعاب[1].

وهذه الوسائل والأساليب كلها لا حرج فيها ما لم تنطو على محذور شرعي. بل هي من جملة الدواء المطلوب شرعاً، وهي تمتاز على العلاج بالعقاقير بأنها آمنة العواقب وسليمة النتائج. لكنني سأعرض إلى واحدة منها تشتمل في بعض صورها على ممنوع يقتضي الأمر الوقوف عنده قليلاً، كما سيأتي بيانه. تلك هي وسيلة الاسترخاء، إذ أنهم كثيراً ما يستخدمون المعازف، وسيلة مساعدة للاسترخاء، بل ربما زعموا أنها مفيدة في هذا الجانب. واستخدام المعازف في العلاج، هو من باب التداوي بالحرام[2]، وقد تقدم الكلام فيه، وبيّنت هناك أن الحق منع ذلك، إلا إذا تعين الحرام علاجاً لمرض يفوت النفس. واستخدام المعازف هنا لا ينطبق عليه ذلك، فالعلاج المنسوب إليها متوهم غير محقق، والمرض المستخدم فيه غير مفوت للنفس،

---

(١) القلق وكيف تتخلص منه، ص٦١، ٦٢.

(٢) مذهب الأئمة الأربعة وغيرهم، تحريم سماع المعازف، عدا الدف للنساء في النكاح. انظر: البحر الرائق (٧/٨٨)، وبلغة السالك (١/ ٤٠٥)، وروضة الطالبين (١٢/٢٢٨)، والمغني (٩/ ١٧٣).

ويوجد غيرها العديد من الوسائل المشروعة، مما يحقق المقصود.

وهذه الوسيلة مشهورة باسم: العلاج بالموسيقى، والموسيقى تعريب لكلمة (music) وهي كلمة أعجمية تعني الأصوات الصادرة من آلات المعازف.

وقد ذكر بعض فقهاء الشافعية أنه متى شهد طبيبان عدلان، أن هذا المرض بخصوصه، ينفع فيه العود، وانحصر النفع بأن لم يوجد دواء حلال ينفع فيه غيره جاز استماعه ما دام ذلك المرض باقياً قياساً على التداوي بالنجس غير الخمر المحضة، فإنه يجوز بهذه الشروط، فإذا توفرت ـ أي هذه الشروط ـ أبيح سماع العزف حينئذ، للضرورة، كما يباح أكل الميتة للمضطر[1].

قلت: فمن أجاز من الشافعية التداوي بالموسيقى يشترط له شروطاً هي:

١ ـ أن يشهد طبيبان عدلان أنها تنفع في هذا المرض بعينه.

٢ ـ أن ينحصر الدواء في الموسيقى، ولا يعلم لهذا المرض، دواء غيرها.

٣ ـ أن يقطع الاستماع فوراً بمجرد زوال المرض.

٤ ـ أن يعلم المتداوي أن هذه الإباحة ليست حكماً مطلقاً، ولكنها من باب قاعدة الضرورات تبيح المحظورات، كما في أكل الميتة للمضطر.

وفي هذا العصر ذهب بعض المنتسبين إلى الفتوى إلى جواز التداوي بالموسيقى من غير شروط، وهذا القول غلط لا شك فيه، ولا يخفى فساده على أحد:

أما قول بعض الشافعية المتقدم فيناقش من وجهين:

أولهما: ما ثبت عن ابن مسعود ﷺ قال: (إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرّم عليكم)[2]. وهذا يشمل الموسيقى بعمومه، فلو سلمنا أن في الموسيقى علاجاً، لكان حراماً بنص هذا الحديث. كما أن في الربا، والخمر، فائدة، ولكنها محرمة.

ثانيهما: أن قياس التداوي بالموسيقى، على أكل الميتة، فيه نظر من وجهين:

---

(١) كف الرعاع، ص١٢٦، مغني المحتاج (٤/ ٤٢٩).

(٢) تقدم تخريجه، ص١٨٥.

أحدهما: أن الميتة ثبت الإذن فيها بالنص، بخلاف الموسيقى.

الثاني: أن الأكل من الميتة يتحقق به نفع، بخلاف الموسيقى، فإنه لا يقطع بنفعها.

وعليه فالموسيقى لا يخلو الحال فيها من أمرين: إما أن نقول لا نفع فيها أصلاً، أو نقول فيها نفع، ولكنه محرم بنص الحديث المتقدم.

فإن قيل: قد جرّب العلاج بالموسيقى، ونفع في ذلك، بأن عولج المريض.

فالجواب: من وجوه:

الأول: أنه إذا ثبت ذلك، فغاية ما يدل عليه وجود نفع فيها، ولكن لا يدل على إباحة هذا النفع، بل هو انتفاع حرام، كالانتفاع بالربا. ثم هو نفع مغمور في الضرر الحادث منها على القلوب، كالنفع المادي الحاصل من الخمر والميسر.

الثاني: أننا قد لا نسلم أن العلاج حدث بالموسيقى، وإنما وافق ذلك استخدامها، أي أن ما قدره الله تعالى من شفاء لهذا المريض اتفق مع استخدامه الموسيقى، دون أن يكون لها أثر في واقع الأمر، وهذا يكون امتحاناً أو استدراجاً.

الثالث: أن يكون هذا المعالَج سليماً في الواقع، ولكن به وهم، فلما قيل له: هذا علاج، زال عنه الوهم، وأعقبه وهم آخر، له ولغيره، وهو ظنهم أن الموسيقى هي سبب زوال المرض المدّعى، وليس الأمر كذلك.

إذا تبين هذا، صح القول بمنع العلاج بالموسيقى، لأنه لا نفع فيها، وإذا وجد فهو نفع حرام، لا دليل على الرخصة فيه، والله تعالى أعلم بالصواب.

الطريقة الرابعة: طريقة العلاج المعرفي السلوكي:

وهي قريبة من طريقة التفكير الإيجابي. وهي تقوم على تعديل الأفكار الخاطئة التي يعتقد أنها أدت إلى خلل في السلوك، نتجت عنه تلك الأمراض، وبتعديل السلوك الخاطئ تزول تلك العلل. وهذه الطريقة تهدف إلى تغيير السلوك الفكري الخاطئ القائم على فرضيات خاطئة، تتعبأ منها شحنات

وجدانية غير مبررة، تؤدي إلى ظهور تلك الأعراض العصابية. فقد لوحظ أن كثيراً من الناس يتعامل مع نفسه، ومع الآخرين انطلاقاً من اعتقادات غير مطابقة لواقع الأمر، الأمر الذي ينعكس على سلوكه، ومن ثم على نتائج أدائه، وينتهي به الحال إلى خذلان يجعله يدمغ نفسه بأحكام سلبية تؤدي إلى أزمات نفسية. من أمثلة تلك الاعتقدات: أن يعتقد أنه يجب أن يكون الإنسان محبوباً عند جميع الناس، وفي كل الأحوال. ويجب أن يكون مكتمل القدرة على التحكم في نفسه، وكامل الذكاء والتوفيق في كل حال. وأن من ارتكب خطأً لا بد أنه امرأ سوء. وأن ما سبب الضرر مرة، لا بد أن يسببه كل مرة. وأن كل المصاعب شر، ولا ينتظر منها شيء سوى المآسي، وغير هذا كثير[١].

وقد لاحظ أطباء علم النفس أن أغلب المرضى بالقلق، يساورهم شعور بأن الحالة التي يعاني منها ليست موجودة عند غيره، وإنما هي حالة فريدة وغريبة، وهذا الشعور يزيده قلقاً على قلقه، مما يضاعف عليه الأعراض التي يشكوها. ومن هذه الملاحظة نبعت فكرة ما يسمى بالعلاج الجماعي، حيث يقوم المعالج بتشكيل مجموعة صغيرة من المرضى لا تزيد على عشرة أفراد، يراعي عند اختيارهم القدر اللازم من التجانس والتكامل في المواصفات، ويهيئ لهم الجو المناسب للإفصاح عن مشاكلهم وهمومهم وعواطفهم، ويستكشفون أنفسهم بذلك، ويستبصرون طبيعة معاناتهم، ويحاولون بعد ذلك التخلص منها. وتظهر فائدة هذه الطريقة في تغيير ذلك الشعور الذي يحسه المريض، فيعلم بعد، أن كثيراً من الناس يشاركه تلك الأعراض، وأن هذا الأمر ليس كما كان يظنه، فتقوى نفسه، ويستعيد ثقته، ويبدأ في تطبيق ما يجده من وسائل علاجية معرفية[٢].

ومثل هذه الوسائل، مما هو مرتكز أساساً على محاولة تعديل سلوك الفرد، بتغيير بعض المفاهيم الخاطئة، ومن ثم الأخذ بيده نحو الشفاء من هذه العلل، وسائل لا غبار عليها إذا أحسن الأطباء استخدامها، لكن يجب أن

---

(١) القلق وكيف تتخلص منه، ص٥٩ ـ ٦١.

(٢) المصدر السابق، ص٦٥، ٦٦.

تضبط بالضوابط الشرعية، حتى لا تنطوي على بعض الأساليب المخالفة للشرع، بمعنى آخر يجب أن تقوم طرق المعالجة السلوكية هذه على تعاليم الشرع الإسلامي حتى تضمن النتائج، وتأمن العواقب، وإلا فشلت كما فشل غيرها من قبل.

وهناك طرق عديدة، يسلكها أطباء النفس[1]، تلتقي جميعاً في أهدافها، والتي منها: تغيير أنماط السلوك غير المتوافق، وتخفيف الظروف البيئية التي تشكل ضغوطاً نفسية غير محتملة، وتصحيح الأفكار والفرضيات الخاطئة عن النفس وعن العالم المحيط بالإنسان، وتحقيق رؤية إيجابية للنفس، والقبول بها والتعامل بمقتضاها، وغير ذلك[2]. أكتفي بما سبقت الإشارة إليه منها، والله تعالى أعلم بالصواب.



(١) هناك طرق أخرى. انظر: المصدر السابق، ص٥١ ـ ٧٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٢، ٧٣.

المبحث الثالث

طريقة الإسلام في مداواة الأمراض النفسية والوقاية منها

المراد بهذا المبحث بيان أن ما جاء من عند الله تبارك وتعالى فيه الوقاية من الأمراض النفسية بأنواعها، وفيه العلاج منها بعد وقوعها، سواء كانت هذه الأمراض شخصية، أو عصابية، أو غير ذلك. وأن طريقة الإسلام طريقة نافعة في إزالة ما يصيب المؤمن من تلك الأمراض، وأن المؤمن أكثر تحملاً من غيره لتلك الأمراض، والعيش معها، في بعض أحوالها. في اتباع منهج الإسلام علاج من هذه الأمراض العويصة، والتي فشل في معالجتها الطب النفسي الأرضي باعتراف أربابه.

قال أحد الأطباء الغربيين: الواقع أن الطب قد نجح في معالجة الأمراض الجسمانية إلى حد كبير، والمعلومات الطبية المتوفرة اليوم تكاد تشمل كل شيء، وهكذا ارتقت الجراحة، ولكن هذا الطب الراقي يقف عاجزاً مشلول الإرادة أمام الأمراض العاطفية، تلك الأمراض التي يتزايد عدد ضحاياها يوماً بعد يوم. . . خذ الجنون مثلاً، هل تعرف سببه؟ لا أحد يعرف ذلك السبب، لكن كثيراً من الأطباء النفسانيين يرون أنه يرجع إلى الخوف والقلق. اهـ المقصود منه(١).

وقد وردت إحصائيات كثيرة تفيد انتشار الأمراض النفسية بصورة مرعبة، وفشل الطب في علاجها. قال بعضهم: من الحقائق المذهلة والثابتة أن أكثر من نصف أسرَّة المستشفيات يشغله أناس مرضى بالإرهاق العصبي، وكل شخص من عشرة أشخاص في أمريكا مهدد بالانهيار العصبي، ومرجع ذلك على العموم هو القلق. ودلت الإحصائيات في أمريكا، أن القلق هو القاتل الفعال للأمريكيين الذين يلاقون حتفهم، ففي سني الحرب العالمية الثانية قتل

---

(١) د. دايل كارنيجي، في كتابه دع القلق وابدأ الحياة، ص٢٨.

القلق ثلث مليون مقاتل تقريباً، وقتل داء القلب مليوني نسمة، منهم مليون سبب إصابته بداء القلب هو القلق[1]. وفي إحصائيات أخرى تبين أن معدل الحالات النفسية يصل إلى أكثر من الربع من مجموع مرتادي مراكز الرعاية الطبية الأولية، ومن المترددين على العيادات الخارجية من المستشفيات العامة، ويزيد على النصف في مجموع المنومين داخل عنابر تلك المستشفيات[2].

هذه الإحصائيات وإن لم يحصل القطع بدقتها، لكنها تورث ظناً غالباً بكثرة المرضى الذين يشكون من الأمراض النفسية في البلاد الغربية، وهي تبين بُعْد الناس عن المنهج الإلهي، مما أدى إلى إغراقهم في هذه الأدواء نتيجة ما يعيشه أولئك الناس من قلق وخوف، بسبب غياب الإيمان، وعلاج ذلك عودة الإيمان أو دخوله ابتداء لتلك القلوب الخربة، وبغير هذا لا يتم العلاج، إلا بقدر محدود، ولهذا تجد الطب بتعدد وسائله، لا يزال عاجزاً عن العلاج، (وقد يجدي علاج القلق ونحوه بالوسائل الطبية والنفسية الحديثة في بعض الحالات، ويفشل في بعضها الآخر. وسبب فشل مدارس الطب النفسية أن العلاج الذي تقدمه في أغلب أحواله علاج لأعراض الحالة، وليس علاجاً لأسبابها وجذورها)[3].

أما المنهج الإلهي فإنه يضع العلاج الناجع للأمراض النفسية من أسبابها وجذورها، وبذلك يقضي عليها قضاءً تاماً.

وقد تقدم في هذا البحث بيان أن الأمراض النفسية سببها في الغالب يعود إلى ما يسمى بالعقد النفسية، والتي ما هي إلا نتيجة جنوح غرائز الذات الطبيعية بالإنسان، جنوحاً مَرَضياً، بسبب تخليه عن المنهج الإلهي، فيصاب حينئذ بعقد الخوف من المرض والموت، وعقد الحرمان العاطفي، ونحو ذلك، مما تقدم في موضعه. ففكرة الموت مثلاً عنده تتحول إلى عقدة مرضية من أهم وأصعب العقد النفسية المسيطرة على انفعالاته، وتصرفاته، والمصدر الأساس لأكثر الأمراض النفسية العصابية، والذهانية، واضطرابات الشخصية، وفي

(١) المصدر نفسه، ص١٢، ٢٥، ٣٢ بتصرف يسير.
(٢) القلق وكيف تتخلص منه، ص٣٨. (٣) المصدر السابق، ص٧٥.

طليعتها القلق، والخوف المرضيين. وهكذا سائر العقد. ومدارس الطب النفسي الحديث لم تجد حلاً لهذه العقد، وإنما وجهت جل اهتمامها في إزالة الأعراض الناجمة بسببها، ذلك مبلغهم من العلم، وبالتالي كان علاجها لتلك الأمراض وقتياً، وسرعان ما تعود من جديد لبقاء سببها، وقد يأتي غيرها.

أما علاج الإسلام فقائم أساساً على ترسيخ الإيمان في القلوب، فإيمان العبد بأنه لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، يستلزم طاعة الله بامتثال ما أمر به، والانتهاء عما نهى عنه، وتصديقه في كل ما أخبر به في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ. وبهذا الإيمان الراسخ ترشد الغرائز المذكورة على وفق منهج الله، فلا تجنح بصاحبها يَمنة أو يَسرة. فالموت عنده قدر ثابت، انطلاقاً من قول الحق سبحانه: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الزمر: ٣٠]، وقوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، فهو يعلم أنه ميت لا محالة.

وهذه الحقيقة، وإن كانت مقررة لدى كل الناس، إلا أن المسلم يختلف عنهم اختلافاً كاملاً في شأنها، فهو لا يرى الموت شبحاً مخيفاً، كما يراه غيره، بل الموت عنده خلق من خلق الله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًاۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ﴿٢﴾﴾ [الملك: ٢]، وهو يعني انقضاء حياة الدنيا، للانتقال إلى حياة الآخرة، لكنه لا يمكن أن يموت حتى يستوفي أجله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًاۗ﴾ [آل عمران: ١٤٥]، ويأخذ ما كتب الله له من الدنيا، لكنه في ذات الوقت يعمل جاهداً لاستغلال عمره في طاعة الله، حتى ينال في الآخرة الحياة السعيدة الكاملة الأبدية.

وبهذا الاعتقاد الصحيح في الموت، لا يمكن أن يصاب المسلم بأمراض نفسية بسبب ما يدعونه عقدة الموت. وكيف يحدث ذلك، وهو يوقن بقضاء الله وقدره، ويؤمن بما أعده الله لعباده المؤمنين في الآخرة، والذي تبدأ بشائره في لحظات الموت ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَبْشِرُواْ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [فصلت: ٣٠]، ﴿فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴿٨٨﴾ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ ﴿٨٩﴾ وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ﴿٩٠﴾ فَسَلَٰمٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ﴿٩١﴾﴾ [الواقعة: ٨٨ ـ ٩١].

وقد اطلعت على مقال لأحد الأطباء، رأيت أن أنقله هنا، لأن كاتبه من

الذين جربوا حياة الكفر، ثم أنعم الله عليهم بحياة الإيمان، فرأوا الفرق بين الحياة والموت ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [الأنعام: ١٢٢]، فكتب عن تجربة ودراية، فقال: إنها تجربتي الشخصية مع الإيمان، لقد درست الطب العام وتخصصت في الأمراض العصبية والعقلية والنفسية، ودرست، ومارست، وتناولت مختلف الوسائل العلاجية؛ من استرخاء وتنويم ذاتي، وعقاقير مهدئة للأعصاب، علّي أجد في ذلك شفاء لقلقي النفسي من عقد الموت، فلم أجد إلا فائدة وقتية.

حاولت أن أغرق قلقي النفسي، وخوفي على مصيري بقصر الحياة هذه، (لأنني لم أكن أوقن بحياة أخرى فاضلة)، بالتعرف إلى شتى أنواع النشاطات التي يدعونها بالاجتماعية، وهي في أكثرها أقرب إلى اللغو ومضيعة الوقت دون طائل، فماذا كانت النتيجة؟ ركض لاهث وراء ما كنت أعتقده السعادة، وتبين لي أن كل ذلك لذّات آنية، مصحوبة في أكثرها بالألم، ومحاولات متكررة للهروب والتستر من عقدي النفسية، وأهمها عقدة الموت، من دون جدوى أو لبعض الوقت فقط، إلى أن تبين لي أن سلوك الإيمان الصحيح هو الذي يعطي السعادة الحقيقية الدائمة، والأمل المشرق والمطمئن بحياة أخرى أفضل من هذه الحياة الزائلة. فالإيمان العلمي المنهجي اليقيني بالله، والتزام تعاليم كتابه وسنّة رسوله، هو الذي حللني من عقدي النفسية الدفينة، وأولها عقد الموت والخوف، منه، وعقد النقص، والتعالي، وحب الجاه والمركز، وعقد همّ الرزق، وخوف المستقبل، وعقدة حب المال وعبادته!!!

أنام منذ عرفت الإيمان، قرير العين لا خوف من موت بالسكتة القلبية، أو بنزيف دمَاغي صاعق، ولا خوف من تورم سرطاني في الدماغ، أو شلل شقي، أو إصابة برصاصة طائشة قاتلة، أو بصاروخ مدمر، ما دام الموت هو بيقيني، منذ تمرست بسلوك الإيمان: انتقال من حياة دنيا زائلة، إلى حياة فضلى خالدة. وإلى أن قضائي وقدري هو بيد المولى، الذي جعلته وليي وهو أرحم الراحمين. وقد طمأنني في كتابه الكريم بأنه ﴿يُدَٰفِعُ عَنِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟﴾ [الحج: ٣٨]، وأنه ﴿وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٣]، وأنه هو يحيي

ويميت، وأن ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الضحى: ٤]، وأن ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: ١٤٥]، وأنه ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾ [النساء: ٧٨]، وكل إنسان، مهما كانت مهنته، وعمره، معرض في كل لحظة، وخاصة عندما يخلو لنفسه، لأفكار تخويفية، لا يجد حلاً جذرياً لها، إلا بالإيمان، أو حلاً وقتياً، بأخذ المسكنات، والمنومات، والتردد إلى عيادات الأطباء. اهـ[١].

فهذا أحد أطباء النفس وقد مارس المهنة خلال خمس عشرة سنة، وصل فيها إلى قناعة تامة بأنه لا شفاء بصورة دائمة إلا بممارسة طريقة العلاج الإيماني.

بل أقر بذلك كثير من الأطباء النفسيين الغربيين، فهذا أحدهم يقول: هناك إحصائيات رهيبة، تظهر لنا في ملفات المسؤولين في الولايات المتحدة الأمريكية. ففي كل حين تحصل حادثة انتحار، وفي كل لحظة تقع حادثة جنون. إن أغلب حوادث الانتحار، ومعظم حوادث الجنون، يمكن تفاديها في شبابنا إذا أدخلنا إلى قلوبهم شيئاً من الإيمان والهدوء النفسي، وبطبيعة الحال لا يمكن أن نقدم على هذا العمل قبل أن نعودهم على الإيمان، . . ونعتقد أن آلاف من المرضى الموجودين في مستشفيات الأمراض العقلية، كان بمقدورهم أن يشفوا لو أنهم اعتمدوا على العناية الإلهية، ولكنهم بدلاً من أن يفعلوا هذا، خاضوا غمار المعركة بأنفسهم. اهـ[٢].

وهذا آخر يقول: جاءني كثير من المرضى، وجلهم من مختلف أنحاء العالم، ومن شعوبها المتحضرة والمتخلفة، وعالجت كثيراً من هؤلاء، فلم أر مشكلة واحدة من تلك المشكلات التي تعترض طريق الرجال منتصفي العمر (أي حوالي ٣٥) لا تعود في أصلها إلى افتقارهم للإيمان، وخروجهم عن المبادئ الدينية، ويمكن القول بأن كل واحد من هؤلاء إنما وقع في براثن المرض، لأنه افتقد الراحة النفسية والروحية التي يجلبها الدين. وبالفعل لم

(١) د. عدنان الشريف، من علم النفس القرآني، ص١٣٣، ١٣٤.

(٢) من كلام الدكتور دايل كارنيجي، في كتابه دع القلق، ص١٩٦.

يشف أحد من أمراضه تلك إلا بعد أن عاد الإيمان إلى قلبه، واعتمد على تعاليم الدين من أمر ونهي في سبيل مصارعة الحياة[1].

وهكذا يعترف عدد من الأطباء الغربيين بأن علاج الأزمات النفسية هو الإيمان فحسب، هذا والحال أنهم يعنون الإيمان الذي يعرفونه على المنهج النصراني الذي أقرّ بضعفه أحد هؤلاء الأطباء أنفسهم، حيث قال: كرست نفسي فترة من الوقت لدراسة التفسيرات الكثيرة للكتاب المقدس، فانتابني شك في المعتقدات الدينية، إذ رأيت آراء متضاربة، وزاد من هذا الشك وجود الأفكار الرجعية التي كان يعظنا بها المبشرون في الريف، وتنازعتني الحيرة في الإلحاد والإيمان فاخترت الأول[2].

وإذا كان القلق هو أساس أكثر الأمراض النفسية العصابية، فإن في القرآن الكريم وقاية من ذلك، فالخوف والتوجس من أهم أسباب القلق المسبب لتلك الأمراض، وهذا لا مكان له عند المسلم الحق، فلماذا يخاف؟ ومم يخاف؟ وهو يعلم أن كل شيء بيد الله تبارك وتعالى، على المؤمن أن يتخذ من الأسباب ما يقيه غوائل الجوع والفقر، والمرض، ثم يكل الأمر إلى ربه، فلا يعيش خائفاً وجلاً. فهو يعلم أن رزقه بيد الله القائل في كتابه الكريم: ﴿وَكَأَيِّن مِّن دَآبَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا ٱللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٦٠﴾﴾ [العنكبوت: ٦٠]، و﴿وَفِى ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الذاريات: ٢٢]، و﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾ [الذاريات: ٥٨]. فالمؤمن يتخذ من الأسباب ما كان مشروعاً ويكل النتائج إلى بارئه، فلا تراه مغتماً ولا مهموماً، ولا جزعاً خائفاً، إلا ما كان في حدود المعقول، مما هو من طبيعة النفس البشرية، وبالتالي يسلم من هذه الأمراض التي يعاني منها أعداد كبيرة من الناس[3].

هل يخشى المؤمن مصائب الدنيا؟ فليتق إذاً أسبابها ما استطاع، ويتوكل

---

(١) الطبيب النفساني: كارل يونج، في كتابه: الرجل الحديث يبحث عن الروح، بواسطة المصدر السابق، ص١٩٦ ـ ١٩٧.

(٢) د. دايل كارنيجي، في المصدر السابق، ص١٩١، لكنه رجع مرة أخرى إلى دين النصارى. انظر ص١٩٢.

(٣) وانظر: القلق وكيف تتخلص منه، ص٧٥ ـ ٨٦.

على ربه في دفعها، لكنه لا يخاف كما يخاف غيره، حتى يصاب بالقلق الذي يدخله حظيرة الأمراض النفسية، كيف يكون ذلك، وهو يعلم قول الحق سبحانه: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾﴾ [الحديد: ٢٢].

وقوله سبحانه: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَىٰنَا وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾﴾ [التوبة: ٥١]، وقوله ﷻ: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ يُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٠٧﴾﴾ [يونس: ١٠٧].

ومن أسباب القلق ما يمارسه الإنسان في حياته العملية من تفريط أو إفراط، ثم يقع بعد ذلك فريسة للحسرة والندم، مما يجر عليه أنواع الآلام النفسية، والحياة لا تستقيم إلا بالاعتدال والتوازن، الأمر الذي أكد عليه المنهج الحق، قال الله تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا﴾ [القصص: ٧٧]، وقال سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴿٦٧﴾﴾ [الفرقان: ٦٧]، وقال: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴿٢٩﴾﴾ [الإسراء: ٢٩].

ومن أسباب الأمراض النفسية عقدة الإحساس بالذنب، فالإسلام جاء بتحريم المعاصي والآثام، وجعل دونها حجباً، وجاء بتهذيب النفس مما يكسبها مناعة عن ارتكاب تلك المعاصي، إلا بما تقتضيه الطبيعة البشرية، ومع هذا، فقد جعل لأتباعه منهجاً، يقيهم من الانزلاق في مهاوي اليأس والقنوط، إذا أصاب أحدهم ذنباً، فشرع الله التوبة، وأسباب التكفير، وأخبر سبحانه بتفضله بالمغفرة لعباده المؤمنين، فقال تبارك وتعالى: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ ﴿٨٢﴾﴾ [طه: ٨٢]، وقال: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥٣﴾﴾ [الزمر: ٥٣]. ولضرورة مثل هذا العلاج الرباني، حاول أصحاب المدارس الحديثة مجاراته، لعلمهم بنفعه الأكيد، فقال بعضهم: إذا كان السبب في انهيارك العصبي عمل آثم مضى، فعليك بالاعتراف بهذا في قرارة نفسك، وأن تسارع إلى التكفير إن أمكن، عما ارتكبته من خطيئة،

وهكذا يفعل الناس المتدينون، ينشدون التوبة في الصلاة، أو في إبداء الاعتراف، والبوح بالإثم والذنب، وأنهم يجدون في هذا العزاء. فإذا ألفيت نفسك في موقف مثل هذا، ولم تجد في الدين ما يسعفك فعليك أن تواجه الحقيقة وجهاً لوجه، وأن تصلح الوضع بطريقة ما[1]. فهذا اعتراف منهم بأن الإحساس بالخطيئة إن لم يعالج، كان سبباً من أسباب الأمراض النفسية والعصابية، وقد أدركوا جزءاً من العلاج وفات عليهم أغلبه، لأنهم ما اهتدوا للدين الحق.

ومن أسباب الأمراض النفسية ما يلم بالفرد في هذه الدنيا من مصائب ومحن، فيصاب من جرّائها بالهموم والغموم التي تجنح به نحو القلق والانهيار، أما الإسلام فقد علم أتباعه كيف يتعاملون مع المصيبة، فهي عندهم قدر لازم، لا يدفعه حذر، وأنها قد تكون خيراً، من وجه خفي: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾﴾ [البقرة: ٢١٦]، وأنها من جملة الابتلاء الملازم لهذه الحياة: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ﴾ [الملك: ٢]، وأنه مثاب على صبره أجزل الثواب، قال تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٥﴾ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓا۟ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴿١٥٦﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [البقرة: ١٥٥ ـ ١٥٧]. وبهذا الفهم السليم للمصيبة، والتعامل الحكيم معها، لا يصاب المؤمن بسببها بشيء من تلك الأمراض[2].

وإذا كان أكثر أطباء النفس الغربيين، وغيرهم يرجعون الأمراض النفسية، وعلى رأسها القلق إلى الصراع الذي يجري داخل النفس، بين رغباتها من جهة، وبين القيود التي تحد من هذه الرغبات، من جهة أخرى: قيود الدين، وقيود العرف والعادة، وقيود وازع الضمير والحياء، إذا كان مرجع الأمراض النفسية هو هذا، ففي الإسلام خير علاج له، فالمسلم يسير في حياته بناء على

(١) علاجك النفسي بين يديك، للدكتور ويكس، ص١٣٨، ١٣٩ بتصرف يسير.

(٢) انظر: كتاب القلق وكيف تتخلص منه، ص٩٥ ـ ١٠٠.

ما شرعه الله من أحكام، فإذا نازعته تلك الرغبات ضبطها بشرع الله، فحقق منها ما أباحه الله، ومنع ما منعه الله، لكن من غير حرج ولا أسى، بل برضى تام، وطمأنينة كاملة، وهذا مقتضى الإيمان، وإذا كان بهذه الطمأنينة لا تجد الأمراض النفسية إليه سبيلاً، ومن ثم كان علاج الأمراض النفسية في اتباع منهج الله على شريعة الإسلام.

وإذا كان من وسائل المدارس النفسية في العلاج: أن يبوح المريض بما في نفسه لأناس آخرين، فيما أسموه بالتحليل النفسي، فإن الإسلام يرشد المؤمن أن يبوح بذلك إلى أرحم الراحمين، والذي هو أعلم بما في نفسه منه، لكنه يحب أن يرى تضرع عبده إليه، وشكواه ترتفع إليه، وهو سبحانه على إزالة ما به من علة لقدير، ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٤٧].

وإذا كان خبراء الأطباء ينصحون بالعمل، لشغل النفس، ففي الإسلام خير من هذا. فهذه طبيبة تنصح من أراد أن ينتصر على الانهيار العصبي، أن يلتزم العمل، قالت: بالنسبة إلى الشخص الذي يعاني انهياراً عصبياً، يعتبر التبطل أو الفراغ نوعاً من العذاب، فكل لحظة عنده تعد دهراً، وإنه لإجهاد لا يطاق، فعقله المجهد يضطرب بتهيج لا يحتمل، لأنه يرقب كل ثانية تمضي بمشقة، فيبدو الأمر للمريض وكأنه خارج قوته وطاقته، لينقذ نفسه من هذا الموقف، ما لم يجد لعقله المجهد متكأ يستند إليه، والحرفة والمهنة بصحبة الآخرين، لخير عكاز يرتكز إليه، فعلى المريض أن يحاول الاندماج فيما لديه من حرفة أو مهنة، لينسى هموم المرض[(١)]. وهذا طبيب آخر يقول: انغمس بالعمل لكي تنسى القلق الذي ينتابك، وانشغل عنه، لأن العمل خير علاج لإزالته[(٢)].

أقول: إذا كان هذا من وسائل أطباء المدارس الحديثة لمعالجة القلق، فالإسلام شُرع فيه شغل النفس بما هو خير من العمل، مع دعوته للعمل أيضاً، ولكن لا باعتباره وسيلة لشغل النفس، وإنما وسيلة لنفع الغير، وكسب المال الحلال، أما النفس فتشغل بأنواع الطاعة، فيشغل المؤمن نفسه، ويملأ فراغه

---

(١) د. ويكس، علاجك النفسي بين يديك، ص٢١٣، ٢١٤.

(٢) د. دايل كارنيجي، في كتابه دع القلق وابدأ الحياة، ص١١٧.

بقراءة كتاب ربه، يتلوه، ويتغنى به، ويتدبر آياته، فيحصل له من طمأنينة النفس ما لا يمكن أن يحصل بأي وسيلة أخرى على الإطلاق، ويعيش في قمة السعادة، والتي هي مقياس الصحة النفسية المتعارف عليه بين علماء النفس[1].

المؤمن يشغل نفسه بالصلاة، وهي من أهم أسباب حصول سكينة النفس وطمأنينتها، فيها يخشع المؤمن لربه، فيسكن قلبه، وتتبعه الجوارح، فيعيش في حالة روحانية عجيبة، يحمد ربه ويثني عليه ويمجده بأنواع المحامد، ويخاطبه مؤكداً إخلاص العبودية له: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝﴾ [الفاتحة: ٥]، ويسأله حوائجه، والتي أهمها لزوم الطريق المستقيم، الذي هو سبب السعادة في الدارين: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝﴾ [الفاتحة: ٦]، يعظم ربه في ركوعه وسجوده، ويكثر من سؤاله في السجود، فما أعظمها من صلة، تكسب النفس طمأنينة وسكوناً، وتبعد عنها كل أسباب القلق. فلا غرو إذاً، أن جعلت قرة عين النبي ﷺ[2]، وكان إذا حزبه أمر فزع إليها، وكان يقول لمؤذنه: «قم يا بلال فأرحنا بالصلاة»[3].

قال ابن القيم، بعد أن ذكر جملة من حكم الصلاة، ومزاياها العظيمة: ثم شرع له ـ أي المؤمن ـ تكرار هذه الركعة مرة بعد مرة، كما شرع تكرار الأذكار والدعوات، مرة بعد مرة، ليشبع القلب من هذا الغذاء، وليأخذ رواه ونصيبه وافراً من هذا الدواء، فإن منزلة الصلاة من القلب، منزلة الغذاء والدواء، فما حصل الغذاء أو الشفاء للقلب بمثل الصلاة، وهي لصحته ودوائه، بمنزلة غذاء البدن ودوائه[4].

وتكرار الصلاة خمس مرات في اليوم والليلة، يضمن هذه الفوائد العظيمة في صحة النفس، وهي في ذلك أشبه بدواء ضروري لحياة الإنسان يلزمه أن يتناوله باستمرار، طول حياته، عدة مرات في اليوم، كلما تناول منه جرعة، ارتفع منسوبه في الدم، حتى يصل إلى ذروة يهبط بعدها بالتدريج، فما أن يتناول الجرعة التالية حتى يعود المنسوب إلى المعدل الذي يحافظ على أثر

(١) وانظر: من علم النفس القرآني، ص٩٣.
(٢) مسند الإمام أحمد (٣/ ١٢٨)، وانظر: تحقيق المسند (١٩/ ٣٠٥ ـ ٣٠٧)، هامش (٣).
(٣) سنن أبي داود (٥/ ٢٦٢)، كتاب الأدب، باب في صلاة العتمة، ح: ٤٩٨٥، ٤٩٨٦.
(٤) شفاء العليل، ص٢٢٩ وفيه حذف.

الدواء في الجسم، وهكذا الصلاة، يقع أثرها على النفس، وهي تتجاذبها الهواجس والنزعات، فإذا صلاها المرء بخشوع وسكينة، فإن ذلك يكسب الروح طاقة إيمانية، تفيدها سعادة وصحة، وما أن يعود المرء إلى أعماله الدنيوية، والتي هي مطلوبة شرعاً، حتى يعاود الشيطان نفسه، فتبدأ باجترار هواجسها، لتأخذ طريقها إلى القلق ونحوه، وحينها يأتي وقت الصلاة الأخرى، فتكون بمثابة الإنقاذ العاجل لها، وهكذا[1].

ولما كانت الصلاة تبعث في النفس السكينة والطمأنينة، ومن ثم تعد من أهم الأدوية النفسية، وقاية وعلاجاً، لما كان أمرها كذلك، ذكرها بعض أطباء النفس، باعتبارها أهم علاج للأمراض النفسية. فهذا أحدهم يقول: لعل الصلاة من أعظم الموارد الحرارية للإنسان، إن الصلاة تبعد عنك الشغل الذي يقلقك، وهي تجعلك تشعر بأنك لست وحيداً في هذه الحياة، بل إن الله معك، والصلاة مع ذلك تحفز الإنسان على العمل وتعطيه طاقة عملية لا تقدر، اذهب إلى غرفة نومك وابدأ الصلاة لربك[2]. هذا والحال أن صلاة كثير من النصارى تكون بغير طهارة، وكثير منهم يصلب على وجهه إذا بدأ الصلاة، وهي كما قال ابن القيم: فصلاة مفتاحها النجاسة، وتحريمها التصليب على الوجه، وقبلتها المشرق، وشعارها الشرك، كيف يخفى على العاقل أنها لا تأتي بها شريعة من الشرائع ألبتة؟[3].

قلت: ومع هذا فينفعهم ما يصاحبها من تعلق بالحي القيوم في كشف ما بهم من كرب وهموم، وإن كان ذلك ليس بنافعهم شيئاً في آخرتهم. والله المستعان.

أما صلاة مبناها على الطهور، وقبلتها أفضل بيت، وافتتاحها بتعظيم الله وإجلاله، وهي تشتمل على كلام الله تبارك وتعالى، وعلى حمده وتعظيمه، والذل والخضوع له، فهي بلا شك، تكون وسيلة نافعة إلى الله لكشف الكروب وإزالة الخطوب، مع نفعها العميم، وأجرها العظيم في الآخرة، والفوز برضا الرحمن. وقس على هذا سائر الطاعات. فالإسلام منهج كامل، عدل، يضمن للفرد حياة سعيدة في الدنيا والآخرة، وهذا هو الفوز العظيم.

---

(١) انظر: القلق وكيف تتخلص منه، ص٨٧ ـ ٨٩.
(٢) دايل كارنيجي، دع القلق وابدأ الحياة، ص٢٠٢، ٢٠٤.
(٣) إغاثة اللهفان، ص٥١٥.

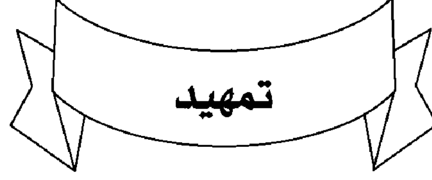
الباب الخامس

الأحكام المتعلقة بآثار الأدوية

وفيه فصلان:

الفصل الأول: الآثار الحسية.

الفصل الثاني: الآثار المعنوية.



الآثار جمع أثَر، بالتحريك، وتجمع كذلك على أُثور. والأَثر: بقية الشيء. ومنه أثر البعير، وغيره على الأرض إذا مشى، أي موضع أقدامه، من أثّر مشيُه على الأرض.

والأثَر: ما بقي من رسم الشيء، ومنه أثر الدار، أي بقيتها. والأثَر أيضاً: ضربة السيف. والتأثير إبقاء الأثر في الشيء، يقال: أثّرت فيه تأثيراً: جعلت فيه أثراً، وعلامه، فتأثّر، ويجمع على آثار أيضاً بمعنى أعلام[1].

ومادة (أثر) لها معاني أخرى عديدة، لكن ما ذكرته هو ما يتفق مع ما أردته من قولي: آثار الأدوية، أي ما تخلفه الأدوية من آثار حسية، أو معنوية، بمعنى ما يحدث بسبب الأدوية من أضرار محسوسة. وما يحدث عنها من إشكالات مما يستدعي معرفة حكمها، وكل ذلك من آثار الدواء.



(١) انظر: الصحاح (٢/ ٥٧٥)، ولسان العرب (٤/ ٥)، والمصباح المنير (١/ ٤).

الفصل الأول

الآثار الحسية

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: المراد بالآثار الحسية.

المبحث الثاني: الأحكام المترتبة على الآثار الحسية.

المبحث الأول

المراد بالآثار الحسية

تمر عملية صناعة الدواء بمراحل عديدة سبقت الإشارة إليها، وفي كل هذه المراحل يحتمل أن تحدث للإنسان أضرار، سواء كانت عاجلة، أو آجلة، وسواء كانت فردية، أو جماعية، وسواء كان الضرر حصل عن طريق العمد أو الخطأ، وسواء كانت هذه الأضرار حدثت عن المصنع، أو الصيدلي، أو حدثت بخاصية الدواء البحتة. هذه الأضرار هي ما عنيت بقولي آثار الأدوية الحسية.

والأدوية عموماً، والعقاقير على وجه الخصوص لا تخلو من مخاطر، تتفاوت قلة وكثرة حسب نوع المركب، بيَّن ذلك أهل الخبرة في هذا الشأن. جاء في فصول الرازي: الطبيعة هي التي تستعمل الدواء، وتوزع الغذاء على التحقيق والتدقيق، وأما الطبيب فيكفيه من ذلك التقريب، وليس يمكنه أن يبلغ التدقيق والتحقيق في ذلك أبداً. الطبيعة تجاهد العلل وتعارضها، وتروم إحالتها، ومتى كانت وافية بالعلة لم تحتج إلى معونة الطبيب، ولذلك تسلم الأمم القليلة الاستعمال للطب من أمراض كثيرة. ومتى كانت معادلة المرض في القوة، احتاجت إلى معونة الطبيب، ومتى كانت العلة قاهرة كان اضطرارها إلى معونة الطبيب أشد[١].

هذا قول أحد خبراء الطب الذي كان أعلم الناس بالطب في زمانه، يؤكد أن طبيعة البدن التي خلقه الله عليها تقاوم كثيراً من الأمراض وتقهرها بما أودعها الله من جهاز المناعة العجيب، وقد تحتاج إلى معونة الطبيب وقد تضطر، فعلم أن الدواء حالة عابرة لا دائمة كالأكل والشرب.

---

(١) الفصول للرازي، ص١٠٠، ١٠١.

ولهذا قال في الفصول أيضاً: ما قدرت أن تعالج بالأغذية فلا تعالج بالأدوية. وما قدرت أن تعالج بدواء منفرد فلا تعالج بدواء مركب[1]. وقال ابن النفيس: ينبغي ألا تعود الطبيعة الكسل بأن يعالج كل انحراف عن الصحة، وحيث أمكن التدبير بأسهل الوجوه فلا يعدل إلى أصعبها، ويتدرج من الأضعف إلى الأقوى[2].

وفي هذا العصر ظهر أن كثيراً من العقاقير لها أضرار وبيلة وآثار وخيمة، منها قرحة المعدة والاثني عشر، والتهاب المعدة المزمن، واضطرابات في وظائف الكبد، والفشل الكلوي، وربما إصابات سرطانية[3].

والأصل أن الأدوية إنما صنعت للفائدة، لكنها لم تكن فائدتها محضة، وهذا وإن كان شأن مصالح الدنيا عموماً، لكنه في الأدوية أظهر وأجلى، وإنما يسعى أهل الاختصاص لأن تكون أقل مقارنة بالفوائد. (والأدوية مع ما تسببه من أضرار إلا أن ذلك لا يخرجها عن كونها نافعة، فالنفع والضرر أمران متلازمان، ولا بد من تقبل بعض السلبيات للحصول على الإيجابيات في هذه الحياة. ولو كانت الأدوية تؤثر فقط الاستجابات المرغوبة لكانت المعالجة الدوائية أكثر سهولة، إلا أن ذلك نادراً ما يتحقق، فقد ينتج الدواء تأثيراً مرغوباً في عضو، بينما يخلف أثراً غير مرغوب في عضو آخر. وعليه يتحتم على الطبيب أن يستعمل حكمته في تقييم نسبة المخاطرة إلى الفائدة عند إعطاء الدواء)[4]. وقال ابن النفيس، وهو يتكلم عن آثار الأدوية: إما أن لا يؤثر أثراً زائداً وهو الدواء المعتدل. أو يؤثر فيه كيفية زائدة، وهي درجات: إن لم يكن محسوساً فهو في الدرجة الأولى. وإن أُحس ولم يضر فهو في الدرجة الثانية: وإن ضر ولم يبلغ أن يقتل فهو في الدرجة الثالثة، وإن بلغ ذلك فهو في الدرجة الرابعة، ويسمى الدواء السُّمِّي[5].

---

(١) المصدر السابق، ص٩٣.

(٢) الموجز لابن النفيس، ص٧٥.

(٣) الفشل الكلوي د. البار ص٦٣، ٦٤، ٦٥.

(٤) من كتاب علم الأدوية ص٩٨، ٢٦٩.

(٥) الموجز ص٧٨.

أما الأضرار التي تنجم لا بسبب طبيعة العقَّار، وإنما بسبب تصرف من طرف خارجي، فهذه لها صور، منها:

أن يخطئ المصنع في تركيب الدواء، فينتج دواءً ضرره أكبر من نفعه، فيحدث عن استخدامه تلف عضو، أو منفعة، بل ربما نفس.

ومنها أن يصف الصيدلي لمريض دواءً، على وجه يلزم منه التلف، وقد يفعل ذلك عمداً، أو خطأً، أو جهلاً.

ومنها أن يصف الصيدلي لمريض دواء يلزم منه ضرر بسبب كون المريض صغيراً، أو مريضاً بمرض آخر، أو كانت امرأة حاملاً، أو نحو هذا.

ومنها أن يخطئ ولي الصغير في إعطاء الدواء، ويكون الصيدلي قد وصفه على وجهه. أو يخطئ المريض في تناول الدواء، إما بتناول دواء غير موصوف له، أو هو موصوف له، لكنه زاد في الجرعة أو المقدار، ونحو ذلك.

ومنها التلويث الحاصل، بسبب صناعة الدواء، على الأفراد والجماعات. وغير هذا كثير من الأضرار التي تخلفها الأدوية.

وفي كل هذه الحالات لا بد من جزاء العدوان، وضمان الضرر الواقع على الفرد والجماعات. وفي المبحث التالي أعرض لشيء من أحكام هذه الآثار بشقيها، أعني ما كان من لوازم استخدام العقار، وما كان بسبب تصرف طرف آخر.



المبحث الثاني

الأحكام المترتبة على الآثار الحسية

أولاً: الآثار اللازمة لاستخدام العقار:

قاعدة الشرع العامة أن ما غلب ضرره على نفعه فهو ممنوع شرعاً. أصل ذلك قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: ٢١٩]. فالأدوية لا بد أن تشتمل على مضار كما أفاده أهل الاختصاص، لكن هذه المضار لا تمنع كونها مفيدة، لأن فائدتها أغلب. وفي هذه الحال حكمها الإباحة، كما هو ظاهر وعليه عمل المسلمين. قال ابن حجر: وأما مجرد شرب السم فليس بحرام على الإطلاق لأنه يجوز استعمال اليسير منه إذا ركب معه ما يدفع ضرره إذا كان فيه نفع، أشار إلى ذلك ابن بطال[(١)]. وفي المجموع: ويجوز شرب دواء فيه قليل سم إذا كان الغالب منه السلامة، واحتيج إليه[(٢)].

أما إذا تساوت مضرتها ومصلحتها، أو غلبت مضرتها، فحينئذ حكمها المنع طرداً لقاعدة الشرع المذكورة. قال ابن قدامة: وما فيه السموم من الأدوية إن كان الغالب من شربه واستعماله الهلاك به أو الجنون لم يبح شربه، وإن كان الغالب منه السلامة، ويرتجى منه المنفعة، فالأولى إباحة شربه لدفع ما هو أخطر منه، كغيره من الأدوية، ويحتمل ألا يباح لأنه يعرض نفسه للهلاك، فلم يبح كما لو لم يرد به التداوي، والأول أصح لأن كثيراً من الأدوية يخاف منه، وقد أبيح لدفع ما هو أضر منه، فإذا قلنا يحرم شربه فهو كالمحرمات من الخمر ونحوه، وإن قلنا يباح فهو كسائر الأدوية المباحة، والله أعلم[(٣)].

---

(١) الفتح (١٠/ ٢٥٨).
(٢) المجموع (٩/ ٣٧).
(٣) المغني (٢/ ٥٢) طبعة دار هجر.

ثانياً: الآثار الناتجة بسبب تصرفات المكلف:

إذا لزم من تصرفات المكلف العلاجية آثار على من يعالجه فهل يضمن تلك الآثار؟ قاعدة الباب أنه يضمن في الجملة، وعند التفصيل لا يخلو الأمر من أحوال:

الحال الأول: أن يكون جاهلاً بالصنعة، وهذا لا خلاف في تضمينه.

الحال الثانية: أن يكون عارفاً بالصنعة، ولكنه أخطأ، فسبب ضرراً لمن يعالجه، ففي تضمينه نظر.

الحال الثالثة: أن يفرط فيسبب ضرراً، وهذا يضمن قولاً واحداً.

جاء في المبسوط: إذا حجم الحجام بأجر، أو حقن الحاقن بأجر، حراً أو عبداً بأمره، أو بط قرحة، فمات من ذلك، فلا ضمان عليه. ولو أمر رجلاً أن يختن عبده، أو ابنه، فأخطأ فقطع الحشفة، كان ضامناً، ولو أمر رجلاً أن يقطع أصبعه لوجع أصابه فيها فقطعها، فمات منها، لم يكن على القاطع شيء، إلا في رواية عن أبي حنيفة، فإنه يقول يضمن الدية[1].

وقال مالك: الأمر المجتمع عليه عندنا، أن الطبيب إذا ختن، فقطع الحشفة، أن عليه العقل، وأن ذلك من الخطأ الذي تحمله العاقلة، وأن كل ما أخطأ به الطبيب، أو تعدى، إذا لم يتعمد ذلك ففيه العقل[2]. وقال عبد الملك بن حبيب: فأما إذا أخطأ الطبيب في كيه، أو بطه، أو شقه، فيكوي حيث لا يكوى، أو يقطع عرقاً لا يقطع، أو يبط حيث لا يُبط، أو يسقي ما لا يؤمن شربه، أو يجاوز قدره، فيموت العليل من ذلك، فهو ضامن، وإن كان طبيباً معروفاً بالطب، وبالبصر به، لأنه جناية يده بخطأ، وذاك على عاقلته إذا جاوز ما أصاب ثلث الدية، ولا عقوبة عليه لأنه لم يتعمد بيد ولا بقلب، حتى زلت يده، أو حديدة في سرعتها[3]. وفي بداية المجتهد: وأما الطبيب وما أشبهه إذا أخطأ في فعله، وكان من أهل المعرفة، فلا شيء عليه

---

(١) المبسوط (١٦/ ١٠، ١٣، ١٤).

(٢) الموطأ ص٤٧٦، كتاب العقول، باب عقل الجراح في الخطأ.

(٣) الطب النبوي ص١٦٦.

في النفس، والدية على العاقلة فيما فوق الثلث، وفي ماله فيما دون الثلث، وإن لم يكن من أهل المعرفة فعليه الضرب والسجن، والدية قيل في ماله، وقيل على العاقلة[1]. وفي القوانين الفقهية: الطبيب يسقي المريض أو يكويه، فيموت، والبيطار يطرح الدابة فتموت، والحجام، ومن يختن الصبي، أو يقلع الضرس، فيموت صاحبه، فلا ضمان على هؤلاء... وهذا إذا لم يخطئ في فعله، فإن أخطأ فالدية في عاقلته، وينظر إن كان عارفاً، فلا يعاقب على خطئه، وإن كان غير عارف، وعرض نفسه، فيؤدب بالضرب والسجن[2].

وفي حاشية الدسوقي: مقتضى كونه طبيباً، أن يكون عالماً بالطب لا جاهلاً به، فإذا جهل علم الطب في الواقع، وعالج مريضاً فمات بسبب معالجته، أو قصر في المعالجة، كأن أراد قلع سن، فقلع غيرها خطأً، أو تجاوز بغير اختياره الحد المعلوم في الطب عند أهل المعرفة، كأن زلت أو نزلت يد خاتن، أو سقى عليلاً دواءً غير مناسب للداء معتقداً أنه يناسبه، وقد أخطأ في اعتقاده، فإنه يضمن، ولا قصاص، لأنه لم يقصد ضرراً، وإنما قصد نفع العليل، أما لو قصد ضرره فإنه يقتص منه. فإن داوى، وهو عالم، بإذن، فتلف المريض فلا ضمان. وإن داوى بلا إذن يعتبر، كأن داوى بلا إذن أصلاً، أو بإذن غير معتبر شرعاً، كإذن الصبي، فإنه يضمن، ولو كان عالماً ولم يقصر[3].

وجاء في الروضة: لو قطع السِلعة[4]، أو العضو المتآكل، من المستقل بأمر نفسه، قاطع، بغير إذنه، فمات، لزمه القصاص. وفيها: ليس للأجنبي المعالجة، ولا القطع المخطر بحال، ولو فعل فسرى، ومات به، تعلق بفعله

(١) بداية المجتهد (٢/ ٢٦١).
(٢) القوانين الفقهية، ص٣٤١.
(٣) حاشية الدسوقي (٤/ ٣٥٥).
(٤) السلعة بكسر السين، وهي غدة تخرج بين اللحم والجلد، نحو الحمصة إلى الجوزة فما فوقها. انظر: الروضة (٧/ ٣٨٥). وحديثاً عرفت بأنها: زيادة في البدن كالغدة، بين الجلد واللحم، تتردد إذا ضغطت، وهي ورم غير ملتصق باللحم، وقد تكون سلعة شحمية، أو كيساً دهنياً. هـ٢ من تحقيق الجراحة للزهراوي، ص٢٤٠.

القصاص والضمان. وأما ما يجوز للأب والسلطان، من فصد الصغير وحجامته، وقطع سلعته للأب، إذا أفضى إلى تلف، فلا ضمان فيه على الأصح، وبه قال الجماهير، لئلا يُمتنع من ذلك، فيتضرر الصغير[1].

وقد حكى ابن المنذر الإجماع على وجوب تضمين الطبيب الذي أخطأ، فأدى خطؤه إلى التلف[2].

وقد ذكر العلامة ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ حديث: «من تطبب ولا يعلم منه طب فهو ضامن»[3]. وقال: هذا الحديث يتعلق به ثلاثة أمور: أمر لغوي، وأمر فقهي، وأمر طبي. ثم قال: وأما الأمر الشرعي ـ وهو ما عبر عنه أولاً بالفقهي ـ فإيجاب الضمان على الطبيب الجاهل، فإذا تعاطى علم الطب وعمله، ولم يتقدم له به معرفة، فقد هجم بجهله على إتلاف الأنفس، وأقدم بالتهور على ما لم يعلمه، فيكون قد غرر بالعليل، فيلزمه الضمان لذلك، وهذا إجماع من أهل العلم. ثم ذكر قول الخطابي: لا أعلم خلافاً في المعالج، إذا تعدى فتلف المريض، كان ضامناً، والمتعاطي علماً أو عملاً، لا يعرفه، متعد،

(١) المجموع (٧/ ٣٨٦، ٣٨٧).
(٢) الإجماع لابن المنذر، ص٧٤.
(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الديات (٤/ ٧١٠)، باب فيمن تطبب بغير علم، ح:٤٨٦. وقال أبو داود: هذا لم يروه إلا الوليد، لا ندري هو صحيح أم لا. يعني الوليد ابن مسلم الراوي عن ابن جريج. وأخرجه النسائي في كتاب القسامة (٨/ ٤٢٢)، باب صفة شبه العمد، ح:٤٨٤٥. وأخرجه ابن ماجه، كتاب الطب (٢/ ١١٤٨)، باب من تطبب ولم يعلم منه طب، ح:٣٤٦٦. وأخرجه ابن أبي شيبة (٩/ ٣٢١)، وأخرجه الحاكم (٤/ ٢١٢)، وقال: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي. قال الألباني: وهو بعيد، فإن ابن جريج، والوليد، مدلسان، وقد عنعناه، إلا عند الدارقطني، والحاكم، فقد وقع فيه تصريح الوليد بالتحديث، فقد انحصرت العلة في عنعنة شيخه ابن جريج. ويرى الدارقطني أن الحديث لم يسنده غير ابن جريج، وغيره يرويه مرسلاً، وهذه علة قادحة، وأجيب بأن هذا لا يضر، فإن الوليد ثقة حافظ، وإنما العلة في عنعنته. وللحديث شاهد عند أبي داود (٤٥٨٧)، من رواية عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز، قال: حدثني بعض الوفد الذين قدموا على أبي قال: قال رسول الله ﷺ: «أيما طبيب تطبب على قوم لا يعرف له تطبب قبل ذلك فأعنت فهو ضامن». وإسناده حسن، لولا أنه مرسل مع جهالة المرسل، لكن الحديث حسن بمجموع الطريقين. انظر: هذا في السلسلة الصحيحة عند الحديث (٦٣٥).

فإذا تولد من فعله التلف ضمن الدية، وسقط عنه القود، لأنه لا يستبد بذلك دون إذن المريض، وجناية الطبيب في قول عامة الفقهاء على عاقلته[1]. وقال عبد الملك بن حبيب في هذا الحديث: وإنما تفسير هذا أن يكون المرض من علاج الطبيب؛ من بطه، أو كيه، أو من قطعه أو من شقه، ولم تخطئ يده في شيء، ولم يخالف، فعند ذلك لا يكون عليه ضمان، إذا كان معروفاً بالطب، وإذا لم يكن معروفاً بالطب فهو ضامن لذلك في ماله، ولا تحمل ذلك العاقلة. ولا قود عليه لأنه لم يتعمد قتله، وإنما أخطأ الذي طلب من إصابة مداواته بجهله ذلك، وعليه من السلطان العقوبة، ومنعُه من أن يعالج بعده أحداً[2].

وقد صنف ابن القيم الأطباء إلى أصناف:

أحدها: من توفرت فيه صفة الحذق، ولم تجن يده، وكان فعله مأذوناً فيه من جهة الشرع، ومن جهة المعالَج. وهذا إذا تولد من فعله تلف، فلا ضمان عليه اتفاقاً.

والثاني: من كان جاهلاً، وباشرت يده المعالَج، ولم يعلم المريض بجهله، فأذن له، فحدث من فعله تلف، ضمنه، وكذا لو وصف له دواء يستعمله، وظن المريض معرفته، فأصابه منه تلف ضمنه.

والثالث: من توفرت فيه صفة الحذق، وكان مأذوناً له، لكن أخطأت يده، فسبب التلف. فهذا يضمن، لأنها جناية خطأ. فلو كان كذلك فاجتهد فوصف للمريض دواء فأخطأ في اجتهاده، فتولد من فعله هذا تلف، ففي الضمان خلاف.

والرابع: من توفرت فيه صفة الحذق، ولكنه تصرف بغير إذن المريض، أو وليه، فتولد من فعله تلف، ففي تضمينه خلاف[3].

وعلى ضوء ما تقدم ذكره من أقوال أهل العلم، يمكن القول بأن من تسبب في إتلاف عضو أو نفس من معصوم فهو ضامن في الجملة، لكونه تسبب

---

(١) معالم السنن مع أبي دواود (٤/ ٧١٠).

(٢) الطب النبوي لعبد الملك بن حبيب، ص١٦٦.

(٣) انظر: زاد المعاد (٤/ ١٣٥ ـ ١٤١).

في تلف معصوم طرفاً كان أو نفساً، والتلف سبب للضمان سواء كان خطأ أو عمداً[1]. فمن أتلف عضواً أو نفساً لمعصوم بسبب الأدوية لزمه الضمان.

ثم إن كان التلف وقع بسبب جهل المعالِج، وعدم حذقه، فهذا لا خلاف فيه، لأن تولي معالجة المرضى من غير علم تعدٍ ظاهر. وقد دل على هذا الحديث المتقدم قريباً، وهو نص في هذا.

وصورة هذا في باب الأدوية أن يصف الطبيب أو الصيدلي لأحد دواء، ويكون هذا الواصف لا علم له بهذا الدواء، أو لا علم له بمقداره، أو يجهل أضراره ومتى يوصف، ومتى لا يوصف. ومن باب أولى في هذا من لم يكن طبيباً ولا صيدلياً، وإنما فرد من عامة الناس، أو مدعٍ للخبرة، ولا خبرة له.

وإن كان سبب التلف: خطأ المعالج، فهنا يضمن ما أتلفه خطأ، لوجود التلف. وهذا من باب جناية الخطأ وهي مضمونة.

وصورة ذلك في باب الأدوية، أن يخطئ الطبيب، أو الصيدلي، في وصف الدواء ذاته، أو في مقداره، أو كيفية استخدامه، ونحو هذا مما يسبب ضرراً للمريض.

ومما يعتبر في الضمان: غياب الإذن الشرعي أو الخاص. أما غياب الإذن الشرعي فهو سبب ظاهر في الضمان. قال الشاطبي: كما أن الأسباب المشروعة، تترتب عليها أحكام ضمناً، كذلك غير المشروعة، تترتب عليها أيضاً أحكام ضمناً. وذكر أمثلة، منها، التعدي يترتب عليه الضمان[2].

وأما غياب الإذن الخاص فلا يتصور في حق العاقل الرشيد، إلا في حالات الإكراه، أو زوال العقل. أما غيره فمثاله أن يعالج بالدواء، أو يصف ذلك للصبي، أو المجنون، بغير إذن الولي، فإذا نتج عنه تلف هل يضمنه لغياب الإذن؟.

ذكر فقهاء المالكية أن من أسباب الضمان غياب الإذن المعتبر. قالوا: الطبيب في زعمه، إذا جهل علم الطب في الواقع، وعالج مريضاً، فمات

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ص٣٦٢.

(٢) الموافقات (١/ ١٨٢).

بسبب معالجته، أو علم، وقصّر في المعالجة،.. كأن سقى عليلاً دواء غير مناسب للداء، معتقداً أنه يناسبه، وقد أخطأ في اعتقاده فإنه يضمن، أو داوى بلا إذن معتبر، بأن كان بلا إذن أصلاً، [كأن قسره على الدواء، أو أعطاه الدواء، وهو نائم، أو مغمى عليه]، أو بإذن غير معتبر شرعاً، كأن داوى صبياً بإذنه، فإنه يضمن، ولو علم، ولم يقصر[1].

ووجه الضمان حينئذ، أن التلف تولَّد من فعل غير مأذون فيه. وقيل بسقوط الضمان، ووجه ذلك كون المعالِج محسناً، وما على المحسنين من سبيل، ولأنه إن كان متعدياً، فلا أثر لإذن الولي في إسقاط الضمان، وإن لم يكن متعدياً فلا وجه لضمانه، فإن قيل هو متعد عند عدم الإذن، غير متعد عند الإذن، أجيب بأن العدوان وعدمه إنما يرجع إلى فعله هو، فلا أثر للإذن وعدمه فيه، وفيه نظر[2]. ووجه النظر أن العدوان يرجع إلى صفة الفعل من حيث كونه مشروعاً، أو لا، وجسد المعصوم معصوم من التصرف فيه إلا بإذن شرعي، أو من صاحبه، فيما يمكن فيه ذلك. فتصرف الطبيب العارف الذي لم يقصر، ههنا نوع من العدوان لفقد الإذن.

من تطبيقات الضمان في باب الأدوية:

أولاً: الدواء المشتمل على ضرر:

إذا صنع مصنِّعو الدواء، دواء ذا ضرر كبير، أدى استخدامه إلى تلف في الأنفس والأعضاء، لعدد من الناس، فمن يضمن هذا التلف؟.

لا شك أن هذا الدواء قد اشترك في إخراجه عدد من الناس؛ في تركيبه، وصناعته، وتجربته، وإجازته، ووصفه للمرضى. فهل يشترك كل هؤلاء في الضمان، أم يختص به بعضهم؟.

الأصل أن جميع هؤلاء لم يتعمدوا التلف، وإنما اجتهدوا في نفع الناس ومعالجتهم من أدوائهم. وقد أشار الفقهاء إلى ذلك، أعني أن الأصل في

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٤/ ٣٥٥)، وجواهر الإكليل (٢/ ٢٩٦)، وما بين المعكوفين فيه تصرف.
(٢) انظر: زاد المعاد (٤/ ١٣٥، ١٣٩ ـ ١٤١).

المعالج عدم قصد التعدي[1]. وهذا يسقط عنهم المطالبة بالقود، لكن يبقى عليهم الضمان. أما صانع الدواء فلزوم الضمان له ظاهر، فإن كان قد بذل وسعه، وهو من أهل الخبرة والدراية في هذا الباب، فلا تلزم الدية في ماله. قال مالك: الخاتن يختن، فيموت الصبي من اختتانه، إن كان بصيراً بعلمه خبيراً به، فلا شيء عليه، وإن لم يكن معروفاً، فهو ضامن لذلك من ماله، وعليه العقوبة. قال: وإن كان قد أخطأ، أو قطع ما لا يقطع، أو مضت يده إلى البيضة، أو ما أشبه ذلك من الخطأ وتعدي الصواب، فهو ضامن؛ كان بصيراً بعمله، معروفاً به، أو غير معروف. فإن كان غير معروف به، ففي ماله قليلاً كان أو كثيراً، وإن كان بصيراً بعمله، معروفاً به، فذلك على عاقلته، إذا جاوز ذلك ثلث الدية، وإنما يفترقان في العقوبة؛ يعاقب غير المعروف بذلك العمل، وتصرف العقوبة عن المعروف بعمله البصير به[2]. والشاهد من قول مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه يشترط في مزاولة مهنة معالجة الناس الخبرة والدراية، وأن وجود ذلك يسقط الإثم، عند حدوث تلف، بينما يترتب الإثم، وتلزم العقوبة في حال الجهل. وأنه إذا توفرت الخبرة التامة، وانتفى الخطأ، فلا ضمان على المعالج، والخطأ وحده كاف في ثبوت الضمان، ولو كان المعالج خبيراً بمهنته. غير أن من لم يكن خبيراً يلزمه الضمان في ماله، ومن كان خبيراً يلزم الضمان عاقلته. لكن هل يلزم عاقلته، كما هو الأصل في ضمان الخطأ، أو تُلزم بذلك الشركة التي يعمل المصنِّع لصالحها؟. فيه نظر.

الأصل أن العاقلة تحمل الخطأ فيما دون الثلث. قال ابن قدامة: لا نعلم بين أهل العلم خلافاً في أن دية الخطأ على العاقلة، قال ابن المنذر: أجمع على هذا كل من نحفظ عنه من أهل العلم. وقد ثبتت الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه قضى بدية الخطأ على العاقلة، وأجمع أهل العلم على القول به[3]. وعلى هذا يتوجه القول بتحمل العاقلة ضمان التلف الحاصل بسبب الدواء عن المصنعين، لكن الأمر ههنا يختلف من جهة أن العاقلة تحملت ضمان الخطأ

(١) انظر: حاشية الدسوقي (٤/ ٣٥٥).
(٢) انظر: الطب النبوي لعبد الملك بن حبيب، ص١٦٧.
(٣) انظر: الإجماع لابن المنذر، ص١٤١، والمغني (٧/ ٧٧٠).

لمَّا تمحض الجاني مخطئاً. أما هنا فهو غير أصيل في الخطأ، لأنه أجير، أو وكيل عن مصنع الدواء، والمصنع مسؤول عنه، فيتوجه القول بتحمل المصنع للضمان، لأن خبراء الدواء هنا لم يصنعوا لأنفسهم، وإنما يصنعون لمصنع الدواء، وبتكليف منه، فكما أن الغنم الحاصل من تجارة الدواء له، فكذلك الغرم الحادث بسبب الدواء عليه، وهذا مقتضى العدل. ويستأنس لهذا بما ورد عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه جعل الدية على أهل الديوان[1]، وهم المقاتلة من الرجال الأحرار البالغين العاقلين تؤخذ من عطاياهم، وليسوا عاقلة. وبهذا قال أبو حنيفة. ويرى الحنفية أن هذا إجماع، لأن عمر فعله بمحضر من الصحابة، ولم يخالفه أحد، ولا يتفق الصحابة على خلاف قضاء رسول الله ﷺ، فدل على أنهم فهموا أن التحمل معلول بالنصرة، وإذ صارت النصرة في زمانهم لأهل الديوان، نقلوا العقل إليهم[2].

أما الجهة التي أجازت الدواء، فإذا كان أفرادها من أهل الخبرة والدراية، واعتمدوا في إجازتهم الدواء على ما قدمته الجهة المصنعة من أدلة، ولم يحدث منهم تقصير في التحري والتثبت، من صحة المعلومات المقدمة إليهم، حسب ما يتاح لهم من وسائل، إذا كان ذلك كذلك فلا ضمان عليهم، وإلا اشتركوا في الضمان.

(١) ذكر ابن أبي شيبة في المصنف عن الحكم قال: عمر أول من جعل الدية عشرة عشرة في أعطيات المقاتلة دون الناس، وذكر عن إبراهيم النخعي والحسن أنهما قالا: العقل على أهل الديوان. المصنف (٩/ ٢٦١). وذكر عبد الرزاق في مصنفه (٩/ ٤١١) عن الزهري مثل قولهما. وقال البيهقي في السنن (٨/ ١٠٨): قال الشافعي: قضى رسول الله ﷺ على العاقلة ولا ديوان، حتى كان الديوان حين كثر المال في زمان عمر ﷺ. وقال القرطبي في جامعه (٥/ ٣٢٠ ـ ٣٢١): وكذلك الديوان لا يكون عاقلة في قول جمهور أهل الحجاز. وقال الكوفيون: يكون عاقلة... وأجمع أهل السير والعلم أن الدية كانت في الجاهلية تحملها العاقلة، فأقرها رسول الله ﷺ في الإسلام، وكانوا يتعاقلون بالنصرة ثم جاء الإسلام فجرى الأمر على ذلك حتى جعل عمر الديوان.. وأجمعوا أنه لم يكن في زمن رسول الله ﷺ ولا زمن أبي بكر ديوان، وأن عمر جعل الديوان.

(٢) بدائع الصنائع (٧/ /٢٥٦).

وأما من وصف الدواء المذكور للمريض، فهو خلي عن الضمان، إذا كان خبيراً ماهراً، ووصف الدواء بناء على إجازة الهيئة الصحية له، ثم لم يحدث منه خطأ في وصف الدواء، وإلا فعليه الضمان.

ثانياً: الدواء الذي لا يشتمل على ضرر:

إذا كان الدواء لا ضرر فيه إذا استخدم وفق تعليمات الجهة المصنعة. لكن حصل الضرر بسبب جهل واصف الدواء، أو خطئه. فههنا يلزمه الضمان: في ماله إن كان التلف حدث بسبب الجهل، وعلى عاقلته، إن كان بسبب الخطأ، على التفصيل السابق.

ولا يرد هنا ما سبقت الإشارة إليه، في الفرع الأول، من احتمال تحمل غير العاقلة هذا الضمان الناتج عن الخطأ. لأنه لم ينتج بسبب من الجهة التي يعمل لديها. لكن يتصور اشتراكها في الضمان إذا اشتركت في الخطأ، كأن تكون الأدوية التي وفرتها غير صالحة، أو فاسدة، فوصفها الطبيب وهو لا يعلم ذلك، ونفذ الوصفة الصيدلي، دون أن ينظر فيها، فهنا يشترك كل من الصيدلي، والجهة التي وفرت الدواء في الضمان. والله تعالى أعلم بالصواب.



الفصل الثاني

الآثار المعنوية

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: آثار الدواء في باب الطهارة.

المبحث الثاني: آثار الدواء في باب الصلاة.

المبحث الثالث: آثار الدواء في باب الصيام.

المبحث الرابع: آثار الدواء في باب الإحرام.

المبحث الخامس: آثار الدواء في باب الإحداد.

المبحث الأول

آثار الدواء في باب الطهارة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أثر الدواء في باب طهارة الخبث.

المطلب الثاني: أثر الدواء في باب طهارة الحدث.

⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖

المطلب الأول

أثر الدواء في باب طهارة الخبث

المراد بهذا بيان أثر الدواء على الأعيان التي يخالطها أو يماسها من حيث الطهارة والنجاسة. وهذه الأعيان إما أن تكون ماءً، أو غيره.

فإذا خالط الدواء ماء، فما الذي يترتب عليه في باب الطهارة؟.

قاعدة الباب أن المخالط للماء لا يخلو من أحوال: إما أن يكون نجساً، أو يكون طاهراً. وفي كلا الحالتين: إما أن يغير أحد أوصاف الماء، أو لا يغير فهذه أربع أحوال.

الحالة الأولى:

أن يخالط الماء نجس، يغير أحد أوصافه، فالماء نجس بالإجماع(1).

الحالة الثانية:

أن يخالطه نجس، لا يغير أحد أوصافه. فلأهل العلم في هذا قولان:

القول الأول: إن هذا الماء باق على طهوريته، ولا أثر للنجاسة التي لم

---

(1) انظر: الكافي (١/١٥٦)، والمجموع (١/ ١١٠)، والمغني (١/ ٢٣)، والقوانين الفقهية، ص٣٥.

تغير أحد الأوصاف. هذا مذهب مالك، وأصحابه المدنيين[1]. وانتصر له جماعة من المحققين، منهم ابن تيمية، وابن القيم[2].

القول الثاني: يفرق بين القليل، فينجس، والكثير، فلا ينجس. وهذا مذهب الحنفية، والمصريين من أصحاب مالك. والشافعية، والحنابلة، على اختلاف بينهم في ضابط القلة والكثرة[3].

قال ابن تيمية: والصواب هو القول الأول، وأنه متى علم أن النجاسة قد استحالت، فالماء طاهر. واستدل لهذا بأمور، منها:

١ - إن الله تعالى أباح الطيبات، وحرم الخبائث. والخبيث متميز عن الطيب بصفاته، فإذا كانت صفات الماء وغيره صفات الطيب، دون الخبيث، وجب دخوله في الحلال دون الحرام. والمستعمل له ليس مستعملاً للنجاسة، بخلاف المتغير، فإنه إنما حرم استعماله، لأن جرم النجاسة باق، ففي استعماله استعمالها.

٢ - حديث أبي سعيد ﷺ أن النبي ﷺ قيل له: أتتوضأ[4] من بئر

(١) الكافي لابن عبد البر (١/ ١٥٦)، وعقد الجواهر (١/ ٨)، وهو مروي عن حذيفة، وأبي هريرة، وابن عباس، وسعيد بن المسيب، والحسن، وعكرمة، وعطاء، وجابر ابن زيد، وابن أبي ليلى، والأوزاعي، والثوري، ويحيى القطان، وعبد الرحمن بن مهدي، وهو إحدى الروايتين عن أحمد، اختارها طائفة من أصحابه ونصرها ابن عقيل في المفردات، وابن البنا، وهو اختيار ابن المنذر، والغزالي، والروياني من الشافعية. انظر: المغني (١/ ٢٤).

والمجموع (١/ ١١٣)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (٢١/ ٣٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢١/ ٣٢) وما بعدها، وإعلام الموقعين (٢/ ١١) وما بعدها.

(٣) بدائع الصنائع (١/ ٧١)، والكافي لابن عبد البر (١/ ١٥٦)، والقوانين الفقهية، ص٣٥، والمغني (١/ ٢٢)، والمجموع (١/ ١١٢).

(٤) قال النووي: أتتوضأ، بتاءين من فوق، خطاب للنبي ﷺ، معناه: تتوضأ أنت يا رسول الله من هذه البئر، وتستعمل ماءها في وضوئك، مع أن حالها ما ذكرناه؟. وإنما ضبطت كونه بالتاء لئلا يصحف فيقال: أنتوضأ بالنون، وقد رأيت من صحفه واستبعد كون النبي ﷺ توضأ منها، وهذا غلط فاحش، وقد جاء التصريح بوضوء النبي ﷺ منها في هذا الحديث من طرق كثيرة، ذكرها البيهقي في السنن الكبير، ورواها آخرون غيره. ومن أصرحها ما رواه النسائي عن أبي سعيد ﷺ قال: مررت=

بضاعة[1]، وهي بئر يلقى فيها الحِيَض[2]، ولحوم الكلاب والنتْن[3]؟ فقال: «الماء طهور لا ينجسه شيء»[4]. وهذا اللفظ عام في القليل والكثير، وهو عام في جميع النجاسات.

٣ ـ إن الماء إذا لم يتغير بالنجاسة، كان باقياً على أوصاف خلقته، وكان الواجد له واجداً للماء ولا يصح له العدول عنه، ولا يدخل في عموم قوله سبحانه: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ [النساء: ٤٣]. والأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت رفعه.

٤ ـ إذا خالطت الماء قطرة من خمر، لم يحد شاربه. ولو خالطته قطرة من حليب امرأة لم ينشر الحرمة. فلا وجه للحكم بنجاسته إذا خالطته قطرة بول أو نحوه[5].

= بالنبي ﷺ وهو يتوضأ من بئر بضاعة، فقلت: أتتوضأ منها، وهي يطرح فيها ما يكره من النتن؟ فقال الماء: لا ينجسه شيء. انظر هذا في: المجموع (١/ ٨٢ ـ ٨٣).

(١) بضاعة بضم الباء، ويقال بكسرها لغتان مشهورتان، حكاهما ابن فارس والجوهري وآخرون. والضم أشهر، ولم يذكر جماعة غيره، ثم قيل هو اسم لصاحب البئر، وقيل اسم لموضعها. المصدر نفسه (١/ ٨٣).

(٢) بكسر الحاء وفتح الياء، وهي الخرق التي يمسح بها دم الحيض. المجموع (١/ ٨٣).

(٣) النتْن بإسكان التاء: الرائحة الكريهة. الصحاح (٦/ ٢٢١٠).

(٤) أخرجه أحمد في المسند (٣/ ٨٦، ٣١، ١٥)، والشافعي في الأم (١/ ٩)، واختلاف الحديث ص٧١، وابن جرير في تهذيب الآثار (٢/ ٢٠٨ ـ ٢١٢)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (١/ ١١)، وأبو داود (١/ ٥٣)، كتاب الطهارة، باب ما جاء في بئر بضاعة، ح:٦٦، والترمذي (١/ ٩٥)، كتاب الطهارة، باب ما جاء في أن الماء لا ينجسه شيء. ح:٦٦. وقال الترمذي: هذا حديث حسن، والنسائي (١/ ١٩٠)، كتاب المياه، باب ذكر بئر بضاعة، ح:٣٢٥، ٣٢٦.

والحديث صححه الإمام أحمد، قال: هذا حديث صحيح، نقله المزي في تهذيب الكمال. وقال ابن حزم: هذا حديث صحيح جميع رواته معروفون عدول. قال ابن الملقن: والذي يظهر صحة الحديث مطلقاً، كما صححه الأئمة المتقدمون: الترمذي، وأحمد، ويحيى ابن معين، والحاكم، وهم أئمة هذا الفن والمرجوع إليهم. وقال النووي: حديث صحيح. انظر: المجموع (١/ ٨٢)، والبدر المنير (٢/ ٥١ ـ ٦١)، والتلخيص الحبير (١/ ٢٤ ـ ٢٥)، وإرواء الغليل (١/ ٤٥ ـ ٤٦). وانظر: تخريجه مطولاً في: مسند أحمد (١٧/ ١٩٠ ـ ١٩٤)هـ: ٢، وفي تحقيق كتاب الطهور لأبي عبيدة ص٢١١ ـ ٢١٤.هـ:١.

(٥) مجموع الفتاوى (٢١/ ٣٣، ٣٢)، وإعلام الموقعين (٢/ ١١ ـ ١٤).

الحالة الثالثة:

أن يخالط الماء طاهر لم يغير أحد أوصافه.

وهذا طاهر مطهر بالاتفاق، قل الماء، أو كثر.

والحالة الرابعة:

أن يخالط الماء طاهر يغير أحد أوصافه.

وهذا فيه تفصيل: إن خالطه طاهر لا يمكن صون الماء عنه، فهو طاهر بالاتفاق. وإن خالطه طاهر غلب عليه، حتى أخرجه عن اسم الماء المطلق، وأصبح يضاف إلى ما تغير به، فهذا طاهر غير مطهر بالاتفاق أيضاً. وإن خالطه طاهر لم يغلب عليه، لكنه غيَّر أحد أوصافه، فههنا محل النزاع، وفيه مذهبان:

المذهب الأول: إن الماء باق على طهوريته، ما لم يخرج عن اسم الماء المطلق. هذا مذهب الحنفية. وهو ظاهر كلام ابن عبد البر من المالكية، وهو رواية عن أحمد نقلها عنه جماعة من أصحابه[1].

المذهب الثاني: إن الماء طاهر، غير مطهر. إلا إن كان المخالط مما لا يمكن صون الماء منه، فهو حينئذ طاهر مطهر. وهذا مذهب المالكية، والشافعية، والرواية المنصورة عند أصحاب أحمد، قال ابن قدامة: وهي أصح. وعند الشافعية إن كان مما يمكن صونه منه نظر: فإن كان تغيراً كثيراً سلب الطهورية قطعاً، وإن كان يسيراً بأن وقع فيه قليل زعفران فاصفر قليلاً، أو صابون أو دقيق فابيض قليلاً بحيث لا يضاف إليه، فوجهان؛ الصحيح منهما أنه طهور لبقاء الاسم. قال النووي: هكذا صححه الخراسانيون، وهو المختار[2].

والصواب من القولين هو الأول، لما سبق ذكره في أدلة الحالة الأولى، بل هذه الحالة أولى. والأصل في هذا أن الله تبارك وتعالى قال: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا

---

(١) بدائع الصنائع (١/ ١٥)، والكافي لابن عبد البر (١/ ١٥٦)، والمغني (١/ ١٢).

(٢) القوانين الفقهية، ص٣٥، وعقد الجواهر (١/ ٨، ٧)، والمجموع (١/ ١٠٣)، والمغني (١/ ١٢).

مَآءً﴾ [المائدة: ٦]، والماء الذي تغير أحد أوصافه بطاهر تغيراً لم يخرجه عن اسم الماء، هو ماء، فتصح به الطهارة، ولا يعدل عن هذا الأصل إلا بدليل من الشرع يقتضي ذلك، ولا دليل. ويؤيد هذا أن الجميع أجاز الطهارة بالمتغير بالطاهر، مما لا يمكن صون الماء عنه. ولو كان مجرد التغير بالطاهر سالباً للطهورية، لما جاز التطهر به، كما هو الحال في المتغير بالنجس. والله أعلم.

إذا علم هذا فالأصل في الأدوية كلها الطهارة، طرداً للقاعدة التي سبق ذكرها: أن الأصل في الأعيان الطهارة. فإذا خالط الدواء الماء، نظر: إن لم يغير أحد أوصافه، فالماء باق على طهوريته بالاتفاق. وإن غلب عليه حتى أخرجه عن اسم الماء، فهذا لا تصح الطهارة به، مع طهارته في نفسه. أما إن غير أحد أوصافه فحسب، فهو طاهر مطهر على القول الصحيح المختار.

بقي النظر فيما لو كان الدواء مشتملاً على الكحول، والقول فيه مبني على ما تقدم من الخلاف في نجاسة الكحول. فعلى القول بنجاسته ينظر إن تغير أحد أوصاف الماء، فهو نجس، لا تصح الطهارة به مطلقاً، ولا يجوز استخدامه في غيرها إلا في حال الضرورة على ما تقدم. وإن لم يتغير أحد أوصافه، فهو باق على طهوريته، يستخدم في الطهارة، وفي غيرها، على القول الراجح الصحيح، سواء كان الماء قليلاً أو كثيراً. أما على القول بطهارة الكحول، فلا إشكال، والقول فيه كالقول فيما خالطه طاهر بالاتفاق.

القسم الثاني: أن يخالط غير الماء:

قال النووي: أما غير الماء من المائعات، وغيرها من الرطبات، فينجس بملاقاة النجاسة، وإن بلغت قلالاً، وهذا لا خلاف فيه بين أصحابنا، ولا أعلم فيه خلافاً لأحد من العلماء. وحكى بعض أصحابنا عن أبي حنيفة أن المائع كالماء، إذا بلغ الحد الذي يعتبرونه[1]. **قلت**: وعلى هذا فلو أصابت الدواء نجاسة، تنجس بمجرد ذلك، ولا ينظر إلى القلة والكثرة، ولا إلى التغير وعدمه. فإن خالط شيئاً بعد ذلك نجسه، إن تغير به، كما هو الحال في المخالط النجس، وإلا فلا على ما سبق قريباً. لكن على ما تقدم في مسألة

(١) المجموع (١/ ١٢٥، ١٤٧) وفيه تصرف يسير.

الاستحالة، ينظر هل استحال النجس في الدواء، أو لا؟ وعليه يبنى الحكم، على ما سبق تفصيله[1]. ومن أظهر مسائل هذا القسم الدواء المختلط بالكحول والحكم فيه يبنى على نجاسة الكحول.

المطلب الثاني

أثر الدواء في باب طهارة الحدث

وفيه أربعة مقاصد:

المقصد الأول: الدواء المستخدم على ظاهر البدن.

المقصد الثاني: الدواء الخارج من السبيلين.

المقصد الثالث: أثر سحب الدم على الوضوء.

المقصد الرابع: أثر الدواء الذي يؤثر على العقل على الوضوء.

⋞⋞⋞ ⋞⋞⋞ ⋞⋞⋞

المقصد الأول

الدواء المستخدم على ظاهر البدن

الدواء المستخدم على ظاهر البدن، لا يخلو من حالين:

إما أن يكون مما يحول بين الجسم والماء، أو لا. فإن كان الدواء مما لا يحول بين الجسم والماء، فهذا لا أثر له في الوضوء. وهو كالزيت، ونحوه.

وإن كان يحول بين الجسم والماء، فهذا نوعان:

النوع الأول: دواء يستر الجسم، ويمنع وصول الماء إليه.

النوع الثاني: مادة هي من ضرورة الدواء، وهذا كالجبائر، واللصوق كالجبس، واللفافات، ونحو ذلك.

والأصل وجوب المحافظة على الوضوء، وحرمة الإخلال بشيء من واجباته، وليس أدل على ذلك من قول النبي ﷺ: «ويل للأعقاب من النار»[2].

---

(١) انظر: ص١٩٣ وما بعدها.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب من رفع صوته بالعلم، ح:٦٠، الفتح (١/ ١٧٣)، ومسلم (١/ ٢١٥، ٢١٤)، كتاب الطهارة، باب وجوب غسل الرجلين=

ولهذا يحرم وضع أي حائل يمنع وصول الماء إلى الجسم، من غير ضرورة أو حاجة، فإن دعت الضرورة أو الحاجة، جاز ذلك. وتتصور الحاجة في كسر عضو من أعضاء الوضوء، كسراً يحتاج إلى جبيرة أو جبس، أو جرح جرحاً يحتاج إلى لفافة، أو كان به مرض يستدعي طلاءه بدواء ذي جرم يمنع وصول الماء.

قال في عقد الجواهر: ويلتحق بها ـ أي الجبيرة ـ ما يفتقر إلى مداواته بوضع شيء عليه، كالظفر يكسى دواء. . ، وكالقرطاس يلصق بالرأس لصداع ونحوه[1]. وقال في المغني: وكذلك إن وضع على جرحه دواء، وخاف من نزعه، مسح عليه[2]. وفي كل هذه الحالات يجوز وضع الجبيرة، أو اللفافة، أو الطلاء. وعند الوضوء يمسح على هذه الأشياء، ولا يلزم نزعها. وشرط ذلك أن يكون الغسل يضر بالعضو المكسور أو المجروح، أو يضر به نزع الجبيرة واللفافة.

وبهذا قال جماعة أهل العلم. قال النووي: قال أصحابنا إذا احتاج إلى وضع الجبيرة وضعها، فإن كان لا يخاف ضرراً من نزعها، وجب نزعها، وغسل ما تحتها إن لم يخف ضرراً من غسله. وبالجواز قال جمهور أهل العلم، وبعضهم لم يشترط الضرر[3].

لكن ههنا أمور لا بد من التنبه لها:

أولها: يجب الاقتصار على ما يحتاج إلى غطاء أو ستر من أعضاء الوضوء، ولا يصح تجاوزه إلا بقدر ما يحتاج إليه. قال النووي: قال أصحابنا ولا يجوز أن يضع الجبيرة على شيء من الصحيح، إلا القدر الذي لا يتمكن

= بكمالهما، ح:٢٤٢، ٢٤١، من حديث أبي هريرة، وعبد الله بن عمرو ﷺ. وفي أوله: رجعنا مع رسول الله ﷺ من مكة إلى المدينة حتى إذا كنا بماء بالطريق تعجل قوم عند العصر، فتوضؤوا وهم عِجال فانتهينا إليهم، وأعقابهم تلوح لم يمسها الماء.

(١) الجواهر الثمينة لابن شاس (١/ ٨٩).

(٢) المغني (١/ ٢٧٩).

(٣) المجموع (٢/ ٣٢٥)، وانظر: بدائع الصنائع (١/ ١٣)، والقوانين الفقهية، ص٤٤، والمغني (١٢٨٦).

من ستر الكسر إلا به[1]. وهذا مضطرد في كل الأحوال والصور الممكنة، فيحرم ستر ما لا يحتاج إليه في الدواء، فإن سُتِر فلا يصح المسح عليه، بل لا بد من غسله. قال صاحب البدائع: . . الخرق الزائدة عن رأس الجراحة، تحل ويغسل ما تحتها من حوالي الجراحة، إذا لم يكن في ذلك ضرر على الجراحة، ولا يجوز المسح حينئذ، لأن الجواز لمكان الضرورة، فيقدر بقدر الضرورة[2]. وصحح ابن قدامة أن لا يتعدى بها موضع الكسر. قال: لأنه إذا شدها على مكان يستغنى عن شدها عليه، كان تاركاً لغسل ما يمكنه غسله من غير ضرر، فلم يجز كما لو شدها على ما لا كسر فيه[3].

والثاني: إذا ستر محل الفرض بدواء، أو ما كان من ضرورة الدواء، وجب المسح عليه، لأنه ناب مناب ما يجب غسله، فوجب مسحه كالخفين، والصحيح من مذاهب أهل العلم أنه لا يلزمه بعد ذلك تيمم. واستدل له في المغني بقوله: إنه محل واحد، فلا يجمع فيه بين بدلين كالخف، ولأنه ممسوح في طهارة فلم يجب له التيمم كالخف[4].

والثالث: لا يشترط وضع ما يستر الفرض على طهارة. قال ابن قدامة: وهذا أشبه لأن هذا مما لا ينضبط، ويغلظ على الناس جداً فلا بأس به[5]. قال ابن تيمية: الجبيرة يمسح عليها، وإن شدها على حدث عند أكثر العلماء، قال: وهو الصواب، ومن قال لا يمسح عليها إلا إذا لبسها على طهارة ليس معه إلا قياسها على الخفين، وهو قياس فاسد فإن الفرق بينهما ثابت. وذكر أوجه الفرق بينهما[6].

والرابع: لا توقيت في المسح على الجبائر ونحوها، لعدم ما يدل عليه، ولا يصح قياسه على الخفين. قال في المغني: لأن مسحها للضرورة، فيقدر بذلك دون غيره[7]. **قلت**: أي أن المسح على الجبائر ونحوها، إنما رخص فيه للضرورة أو الحاجة، فناسب توقيته بذلك دون غيره.

---

(١) المجموع (٢/ ٣٢٦).
(٢) بدائع الصنائع (١/ ١٣) بتصرف.
(٣) المغني (١/ ٢٧٧).
(٤) المغني (١/ ٢٧٩).
(٥) المغني (١/ ٢٧٨).
(٦) مجموع الفتاوى (٢١/ ١٧٩).
(٧) المغني (١/ ٣٥٦) بتصرف يسير.

والخامس: الصحيح أنه لا يجب على الماسح إعادة الوضوء لكل فريضة ما لم يحدث، وممن صححه النووي في المجموع[1].

قلت: لأنه قد ثبت له الوضوء شرعاً، فلا ينقض إلا بناقض. كما لا تجب عليه إعادة أي صلاة صلاها بهذا المسح، كما هو مذهب جمهور الفقهاء، خلافاً لما ذكره بعض فقهاء الشافعية[2]. وهذا القول غلط بلا شك، وباطل لا دليل عليه.

المقصد الثاني

أثر الدواء الخارج من السبيلين على الوضوء

وأعني هنا ما يدخل من الدواء، أو وسائله في أحد السبيلين، ثم يخرج، هل يعتبر من الخارج الناقض للوضوء، أم لا؟ وهذا كالمناظير التي تكون من أسفل، إما في الدبر، أو في قبل المرأة، أو في إحليل الرجل. وما يعرف عند الفقهاء بالحقنة، وما يعرف عند الأطباء بالتحاميل، وما يعرف عندهم بالفحص الخاص، ونحو ذلك مما يتطلب إدخال شيء في قُبل، أو دبر، ثم إخراجه. والمقصود معرفة ما إذا كان ذلك ينقض الوضوء، أم لا.

والكلام في هذا مبني على مسألة الخارج من السبيلين. قال ابن قدامة: الخارج من السبيلين على ضربين:

معتاد كالبول، والغائط، والمني، والمذي، والودي، والريح. فهذا ينقض الوضوء إجماعاً[3].

الضرب الثاني: نادر كالدم، والدود، والحصى، والشعر. فينقض الوضوء أيضاً. وذكر أنه قول الثوري، والشافعي، وأصحاب الرأي. قال: ولم يوجب مالك الوضوء من هذا الضرب لأنه نادر[4].

والضرب الأول: نقل الإجماع فيه ابن المنذر، قال: أجمعوا على أن

---

(١) المجموع (٢/ ٣٢٧٨).

(٢) بدائع الصنائع (١/ ١٣)، وحاشية الدسوقي (١/ ١٦٤)، وعقد الجواهر (١/ ٨٩)، والمجموع (٢/ ٣٢٦ ـ ٣٣٠).

(٣) المغني (١/ ١٦٨).

(٤) المغني (١/ ١٦٩).

خروج الغائط من الدبر، وخروج البول من الذكر، وكذلك المرأة، وخروج المني، وخروج الريح من الدبر، . أحداث ينقض كل واحد منها الطهارة. وأجمعوا على أن دم الاستحاضة ينقض الطهارة(١). قال النووي: أما أدلة الانتقاض بكل خارج من السبيلين غير المني فكلها صحيحة(٢). هذا هو الضرب الأول من الخارج.

أما الضرب الثاني: فلا بد من تحرير القول فيه:

قال مالك: الأمر عندنا أنه لا يتوضأ إلا من حدث يخرج من ذكر أو دبر، أو نوم(٣). قال ابن عبد البر: الذي يوجب الوضوء عند أهل المدينة: مالك وأصحابه، أربعة أنواع، وذكر منها: ما خرج من أحد المخرجين من ريح أو غائط أو بول، أو مذي، أو ودي، ما خلا المني، فإنه يوجب الغسل. والحجة في ذلك قول الله ﷻ: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [النساء: ٤٣، والمائدة: ٦]. وذلك كناية عن كل ما يخرج من الفرجين، مما كان معتاداً، أو معروفاً، دون ما خرج منهما نادراً غِبّاً، مثل الدم، والدود، والحصاة التي لا أذى عليها، وما كان مثل ذلك. لأن الإشارة بذلك عند مالك إلى ما عهد دائماً متردداً، دون ما لم يعهد(٤).

وضبطوا الخارج الناقض بكونه: الخارج المعتاد، من المخرج المعتاد، في الصحة. فخرج بقولهم الخارج: الداخل من عود أو أصبع، أو حقنة، فلا ينقض، وخرج بالمعتاد ما ليس معتاداً، كدم وقيح، إن خرجا خالصين من الأذى، وكحصى ودود ولو خرجا مع أذى. وخرج بقيد الصحة، حال المرض كخروجه على وجه السلس، ففيه تفصيل(٥). هذا تفصيل مذهب مالك.

---

(١) انظر: الإجماع لابن المنذر، ص١٧، وبدائع الصنائع (١/ ٢٤)، وحاشية الدسوقي (١/ ١١٤)، والمجموع (٢/ ٦).

(٢) المصدر الأخير بصفحته.

(٣) الموطأ، ص٢٠، كتاب الطهارة، باب وضوء النائم.

(٤) الكافي (١/ ١٤٥).

(٥) انظر: الشرح الكبير للدردير (١/ ١١٤).

ومذهب الجمهور من العلماء نقض الوضوء بكل خارج من السبيلين[1].

وعلى هذا، فما يُدخل، ثم يخرج، كالمناظير التي تدخل من أسفل، ثم تخرج، والأصبع، والدواء، ونحو هذا، هل ينقض الوضوء، باعتباره خارجاً من السبيلين، كما هو مذهب الجمهور. أو لا تنقض كما هو مذهب مالك في حكم النادر؟. ومذهب بعض الفقهاء في خروج الريح من غير موضعها؟ فقد ذكر بعض الفقهاء أن خروج الريح من غير مكانها المعتاد لا يوجب الوضوء، كأن تخرج من فرج المرأة، أو ذكر الرجل. قاله الكرخي[2] من الحنفية. وقال ابن عقيل[3] من الحنابلة إنه الأشبه. وهو مذهب المالكية[4].

لكن عللوا ذلك بأن الريح ليست بحدث في نفسها، لأنها طاهرة، وخروج الطاهر لا يوجب انتقاض الطهارة، وإنما انتقاض الطهارة بما يخرج بخروجها من أجزاء النجس[5]، وبأن المثانة ليس لها منفذ إلى الجوف[6].

وهذا ليس بجيد لأن الريح حدث، وهي سبب النقض بدلالة النصوص، وليس لأنها تصطحب معها النجس هذا لا دليل عليه. لكن لو قيل هي حدث إذا خرجت من محلها المعتاد، وليست حدثاً إذا خرجت من غيره، كان متجهاً والله أعلم.

وعلى هذا فالمنظار، وما يدخل في قبل أو دبر، لأجل الدواء، ليس

---

(١) بدائع الصنائع (١/ ٢٤)، والمجموع (٢/ ٦)، والمغني (١/ ١٦٨).

(٢) عبيد الله بن الحسين بن دلاّل البغدادي الكرخي، شيخ الحنفية، انتهت إليه رئاسة المذهب في زمانه، مفتي العراق، وكان رأساً في الاعتزال، قاله الذهبي، توفي سنة ٣٤٠هـ، وكان مولده سنة ٢٦٠هـ. انظر: الجواهر المضية (٢/ ٤٩٣)، وسير أعلام النبلاء (١٥/ ٤٢٦).

(٣) أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن عبد الله البغدادي الظَّفَري الحنبلي المتكلم، شيخ الحنابلة، صاحب التصانيف، كان يسكن الظفرية. ولد سنة ٤٣١هـ، قال الذهبي: كان يتوقد ذكاء، وكان بحر معارف، وكنز فضائل، لم يكن له في زمانه نظير، على بدعته، توفي سنة ٥١٣هـ. انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ٢٥٩)، وسير أعلام النبلاء (١٩/ ٤٤٣).

(٤) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٢٥)، والمغني (١/ ١٦٩)، والشرح الكبير للدردير (١/ ١١٤).

(٥) أول المصادر السابقة بصفحته.

(٦) المغني (١/ ١٦٩).

بحدث، وهو طاهر، فلا ينقض الوضوء، إلا إذا خرج معه ما ينقض، فيكون النقض بالخارج، لا بهذا الذي أُدخل ثم أُخرج. وهذا مذهب المالكية لأنهم لا يرون نقض الوضوء إلا بالخارج المعتاد، بل إنهم يرون أنه يعفى عما يصاحب ذلك من أذى. جاء في المختصر: لا حصى ودود، ولو ببلة. قال في الشرح: لا حصى تولَّد بالبطن، ودود، وإنما خصهما بالذكر، ليبين خروجهما مبتلين، والخلاف فيه بقوله: (ولو ببلة) من بول أو غائط، أي ولو خرجا مع أذى، ولو كثر، لتبعيته لما لا نقض فيه، وهو الحصى والدود. قال صاحب الحاشية: قوله: ولو كثر أي الأذى بأن كان أكثر من الحصى والدود الخارج معهما، ما لم يتفاحش في الكثرة، وإلا نقض[١].

ووجه القول بكونها ناقضة أنها خارج من أحد السبيلين، فتنقض قياساً على سائر الخوارج[٢]. ومقتضى هذا المذهب نقض الوضوء بما يخرج من قبل أو دبر، بعد إدخاله لأجل الدواء. قال ابن قدامة: وإن قطر في إحليله دهناً ثم عاد فخرج نقض الوضوء، لأنه خارج من السبيل. ولا يخلو من بلة نجسة تصحبه فينتقض بها الوضوء كما لو خرجت منفردة. ولو احتشى قطناً في ذكره، ثم خرج وعليه بلل نقض الوضوء، لأنه لو خرج منفرداً لنقض، فكذلك إذا خرج مع غيره. فإن خرج ناشفاً ففيه وجهان: أحدهما ينقض، لأنه خارج من السبيل، فأشبه سائر الخوارج. والثاني: لا ينقض، لأنه ليس بين المثانة والجوف منفذ، فلا يكون خارجاً من الجوف. ولو احتقن في دبره، فأدخل رأس الزراقة[٣]، ثم أخرجه، نقض الوضوء. وكذلك لو أدخل فيه ميلاً[٤]، أو غيره، ثم خرج نقض الوضوء، لأنه خارج من السبيل فنقض كسائر الخوارج[٥].

---

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (١/ ١١٥).

(٢) المغني (١/ ١٦٩).

(٣) المقصود بها الآلة التي يزرق، أي يحقن بها الدواء في الجسد. انظر: تحقيق الجراحة للزهراوي، ص٢٨٣، هـ٢.

(٤) قيل: المِيل هو المُلْمُول، أي المِكحال الذي يكحل به البصر. المصباح المنير (٢/ ٥٨٨)، ولسان العرب (١١/ ٦٣٩).

(٥) المغني (١/ ١٦٩ ـ ١٧٠) بتصرف يسير.

وقال النووي: اتفق الأصحاب على أنه إذا أدخل رجل، أو امرأة في قبلهما، أو دبرهما، شيئاً؛ من عود أو مسبار، أو خيط، أو فتيلة، أو أصبع أو غير ذلك، ثم خرج، انتقض الوضوء، سواء اختلط به غيره أم لا، وسواء انفصل كله، أو قطعة منه، لأنه خارج من السبيل. وأما مجرد الإدخال فلا ينقض بلا خلاف(١).

فعلة النقض إذاً هي كون هذه الأشياء خارجة من السبيلين. هذا عند الشافعية. وعند الحنابلة علة النقض كون هذا الخارج يكون مصحوباً بما لو خرج وحده كان ناقضاً، أو القياس على النواقض التي تخرج من السبيلين، بجامع الخروج من السبيلين. مع أن هذا قياس باطل، وسبب بطلانه أن حكم النقض غير معلل، فكيف يتم القياس؟ أشار إليه كل من ابن قدامة، والنووي(٢).

لكن علة الخروج من السبيلين، لا هي منصوصة، ولا هي محل إجماع بين أهل العلم. فليس في الكتاب ولا في السنة نص على هذه العلة، وإنما قال الله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾، فنص سبحانه على وجوب الوضوء من الإتيان من الغائط، وهو كناية عن البراز، ويدخل في ذلك البول، والريح. فهل يقال بوجوب الوضوء إذاً من كل خارج، قياساً على المنصوص، أو يقال هذا في الخارج المعتاد، لأن عادة الناس أن يذهبوا إلى الغائط لإخراج الخارج المعتاد؟ يبدو أن الثاني هو الأصح. يؤيده أن الأحكام الشرعية تأتي على الغالب والأعم دون النادر، وأن القياس غير صحيح كما سبق قريباً..

وأما السنة النبوية، فكذلك ليس فيها نص على هذا التعليل المذكور، بل فيها ما يؤيد أن العبرة بالخارج المعتاد، وهو حديث أبي هريرة مرفوعاً: «لا وضوء إلا من صوت أو ريح». أخرجه الترمذي، وقال: وهو قول العلماء: أن لا يجب عليه الوضوء إلا من حدث: يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً(٣).

---

(١) المجموع (٢/ ١١).

(٢) انظر: المغني (١/ ١٨٤)، والمجموع (٢/ ٥٥).

(٣) جامع الترمذي (١/ ١١٠، ١٠٩)، كتاب الطهارة، باب ما جاء في الوضوء من=

قلت: ويؤيد هذا أيضاً ما جاء في حديث أبي هريرة مرفوعاً: «لا تُقبل صلاةُ من أحدث حتى يتوضأ»، فقيل له: ما الحدث يا أبا هريرة؟ قال: فُساء أو ضُراط. أخرجه البخاري[1].

ووجه الدلالة منه: أن الشرع علق وجوب الوضوء بالحدث. وقد فسره أبو هريرة بما ذكر في الحديث، وهذا وإن كان من قبيل التمثيل لا الحصر، إلا أنه يدل على أن الحدث ما خرج على الوجه المعتاد، بقرينة التمثيل.

وأما كون هذه العلة ليست محل إجماع، فلأن الحنفية مذهبهم وجوب الوضوء من الخارج النجس مطلقاً، ولو من غير السبيلين، فالعلة عندهم في نقض الوضوء هي خروج النجس، لا خروج الخارج من السبيلين، ولما كانت الريح ناقضة بالإجماع، وليست نجسة، قالوا: إن سبب انتقاض الطهارة بما يخرج بخروجها من أجزاء النجس. بل حتى الشافعية لم يطردوا هذا الأصل، أعني نقض الطهارة بكل خارج من السبيلين. حيث استثنوا من ذلك خروج المني. قال في المجموع: ولا يستثنى من الخارج إلا شيء واحد، وهو المني، فإنه لا ينقض الوضوء على المذهب الصحيح المشهور الذي قطع به الجمهور. قال: قال الرافعي[2]: ولا يغتر بتعميم الأئمة القول في أن الخارج من السبيلين ينقض الوضوء، فإن هذا الظاهر يعارضه تصريحهم في تصوير

= الريح، ح:٧٤. وقال: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجه (١/ ١٧٢)، كتاب الطهارة، باب لا وضوء إلا من حدث، ح:٥١٥، من حديث أبي هريرة. وأخرجه البخاري تعليقاً في كتاب الوضوء، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين. قال ابن حجر: ووصله إسماعيل القاضي في الأحكام بإسناد صحيح من طريق مجاهد عنه موقوفاً. الفتح (١/ ٣٣٧).

وقال النووي في المجموع (٢/ ٣) عن هذا الحديث: إنه صحيح رواه الترمذي وغيره بأسانيد صحيحة.

(١) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب لا تقبل صلاة بغير طهور، ح:١٣٥. الفتح (١/ ٢٨٢).

(٢) عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم القزويني الرافعي، صاحب شرح الوجيز. ولد سنة ٥٥٠هـ، وتوفي سنة ٦٢٣هـ وقيل ٦٢٤هـ. انظر: طبقات الشافعية للإسنوي (١/ ٢٨١)، ولابن هداية الله، ص٢١٨.

الجنابة المفردة عن الحدث: على أن من أنزل بمجرد النظر، فهو جنب غير محدث. قالوا لأن الخارج الواحد لا يوجب طهارتين، وهذا قد أوجب الجنابة، فيكون جنباً لا محدثاً[1].

وهذا التعليل مع كونه باطلاً لا دليل عليه، فإنه ينقض عليهم أصلهم، ويلزمهم بهذا استثناء غيره لمعنى يقوم به.

وقال النووي: وأما قول الغزالي رحمه الله: الخارج من السبيلين ينقض الوضوء، طاهراً كان أو نجساً، فمراده بالطاهر الدود والحصا، وشبههما، مما هو طاهر العين، وإنما ينجس بالمجاورة[2]. وفيه إشارة إلى أنه إنما ينقض خروج الطاهر من أحد السبيلين، لاصطحابه النجاسة. ويلزم من هذا خرم الأصل الذي أصَّلوه من كون كل خارج من السبيلين ناقضاً. وتقدم مثل هذا عن الحنفية، والحنابلة.

وعلى هذا فالصواب في المسألة، والله أعلم، أن ما يخرج من أحد السبيلين، مما أُدخل لغرض الدواء: من مناظير، أو تحاميل، أو دواء سائل، أو أصبع، أو خيط، أو نحو ذلك. أن هذا لا ينقض الوضوء، إن لم يخرج معه شيء من النواقض، هذا هو الصواب. نص عليه المالكية، وهو مقتضى قول من يرى أن سبب النقض بخروج الخارج الطاهر هو اصطحابه للنجس معه.

وأما إن خرج معه شيء مما ينقض الوضوء، فالصواب أن الوضوء ينتقض بذلك لوجود الحدث، وهي علة مطردة دل عليها الكتاب والسنة، فلا يصح أن يتخلف الحكم مع وجود الحدث. ولا يصح تعليل المالكية عدم النقض هنا بكون الخارج النجس تابعاً لما لا نقض فيه، فلا ينقض. لأننا ننظر إلى خروجه، وإلى نجاسته، وهو ما ربط به الشرع الحكم، ولا ننظر إلى ما صاحبه مما ليس بناقض، إلا أن يكون ذلك على وجه السلس والمرض، فحكمه حكمه في غير هذا، والله تعالى أعلم بالصواب.

---

(١) المجموع (٢/ ٤) وفيه تقديم وتأخير.

(٢) المصدر بصفحته.

المقصد الثالث

أثر سحب الدم على الوضوء

قد يحتاج المريض أن يسحب منه دم لتحليله، كما قد يسحب الدم من السليم على وجه التبرع. فهل لخروج الدم من المريض أو السليم أثر على طهارته؟.

المذهب الصحيح في هذا أن خروج الدم على هذا الوجه ونحوه لا ينقض الطهارة. حاشا دم الحيض والنفاس والاستحاضة، وهذا مذهب أكثر الصحابة والتابعين، وبه قال المالكية والشافعية. والحنابلة في القليل دون الكثير الفاحش(١).

ودليل هذا المذهب البقاء على الأصل، وعدم صحة ما يعارض هذا الأصل. قال النووي: وأحسن ما أعتقده في المسألة أن الأصل ألّا نقض، حتى يثبت بالشرع، ولم يثبت، والقياس ممتنع في هذا الباب، لأن علة النقض غير معقولة(٢). يعنى القياس على دم الاستحاضة.

ومن الأدلة ما رواه أبو داود من حديث جابر في قصة المهاجري والأنصاري اللذين حرسا المسلمين ليلة في غزوة ذات الرقاع، فقام الأنصاري يصلي، فجاء رجل من الكفار فرماه بسهم، فوضعه فيه، فنزعه، حتى رماه بثلاثة أسهم، ثم ركع وسجد ودماؤه تجري(٣).

ووجه الدلالة منه: أن هذا الصحابي صلى مع سيلان دمه، ولم ينكر عليه

---

(١) الكافي لابن عبد البر (١/ ١٥١)، وعقد الجواهر الثمينة لابن شاس (١/ ٥٣)، والمجموع للنووي (٢/ ٥٤). والمغني (١/ ١٨٤).

(٢) المجموع (٢/ ٥٥).

(٣) انظر الحديث في: سنن أبي داود (١/ ١٣٦)، كتاب الطهارة، باب الوضوء من الدم، ح:١٩٨، وعلقه البخاري في صحيحه من كتاب الوضوء، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين. وقال ابن حجر في الفتح (١/ ٣٣٧): وصله ابن إسحاق في المغازي. وأخرجه أحمد وأبو داود والدارقطني، وصححه ابن خزيمة وابن حبان، والحاكم كلهم من طريق ابن إسحاق.اهـ. وقال النووي في المجموع (٢/ ٥٥): إنه بإسناد حسن، وصححه الألباني في صحيح أبي داود. وانظر: تمام المنة، ص٥١.

النبي ﷺ، ولا يقال إنه لم يعلمه، لأنه إن لم يطلع عليه بالطرق العادية، فإنه سيطلع على أمره عن طريق الوحي. والله أعلم.

وما خالف هذا القول الصحيح لا دليل عليه. قال ابن المنذر: لا أعلم مع من أوجب الوضوء فيه حجة. قال النووي: هذا كلام ابن المنذر الذي لا شك في إتقانه وتحقيقه، وكثرة اطلاعه على السنة، ومعرفته بالدلائل الصحيحة، وعدم تعصبه(١). وغاية ما استدلوا به أقيسة لا تصح، كما أشار إليه النووي.

فعلى هذا لا أثر لسحب الدم، من المريض، أو الصحيح، على الوضوء. للأصل الذي تقدم ذكره، ولعدم الدليل على نقض الطهارة بذلك، والله تعالى أعلم.

المقصد الرابع

أثر الدواء الذي يؤثر على العقل، على الوضوء

قد يحتاج المريض إلى دواء يغيِّب العقل، لإجراء جراحة ما، فإذا غاب عقل المكلف بسبب دواء مضطر إليه، بطل وضوؤه بلا خلاف. فقد أجمعت الأمة على انتقاض الوضوء بالجنون والإغماء، كما نقله ابن المنذر(٢).

قال ابن قدامة: وزوال العقل على ضربين. نوم وغيره، أما غير النوم، وهو الجنون، والإغماء، والسكر، وما أشبهه من الأدوية المزيلة للعقل، فينقض الوضوء، يسيره وكثيره إجماعاً. وقال في تعليله: لأن هؤلاء حسهم أبعد من حس النائم، بدليل أنهم لا ينتبهون بالانتباه، ففي إيجاب الوضوء على النائم تنبيه على وجوبه بما هو آكد منه(٣).

وقال النووي: اتفق أصحابنا على أن من زال عقله بجنون، أو إغماء، أو مرض، أو سكر، أو **شرب دواء** للحاجة أو غيرها، فزال عقله انتقض وضوؤه(٤).

فعلم بهذا أن تناول الدواء الذي يغيب العقل موجب للوضوء من غير خلاف، وهذا ظاهر، والله أعلم.

---

(١) المجموع (٢/ ٥٦).

(٢) انظر: الإجماع ص١٧، والمغني (١/ ١٧٢)، والمجموع (٢/ ٢١).

(٣) المغني (١/ ١٧٢). (٤) المجموع (٢/ ٢١).

المبحث الثاني

آثار الدواء في باب الصلاة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أثر الدواء الذي يزيل العقل.

المطلب الثاني: أثر الدواء النجس.

⋞⋞⋞ ⋞⋞⋞ ⋞⋞⋞

المطلب الأول

أثر الدواء الذي يزيل العقل

وفيه مقصدان:

المقصد الأول: حكم تعاطي ما يزيل العقل من الدواء.

المقصد الثاني: أثر ذلك على الصلاة.

⋞⋞⋞ ⋞⋞⋞ ⋞⋞⋞

المقصد الأول

حكم تعاطي ما يزيل العقل من الدواء

الأصل في تناول ما يزيل العقل الحرمة المؤكدة بغير خلاف بين أهل العلم.

أما تناوله لأجل العلاج، فهو من باب التداوي بالحرام، وقد تقدم البحث فيه، وبناء على ما رجحته هناك، فإنه يجوز تعاطي ما يزيل العقل ـ من غير الخمر ـ لأجل العلاج، إذا كان التداوي من ذلك المرض من باب الضرورة، فإن الاضطرار يبيح تناول المحرم، أصل ذلك أكل الميتة عند المخمصة. قال النووي: قال أصحابنا يجوز شرب الدواء المزيل للعقل

للحاجة. قال: ولو احتيج في قطع يده المتآكلة إلى تعاطي ما يزيل عقله، فوجهان أصحهما جوازه[1]. وفي الروضة قال: قلت الأصح الجواز.. ولو احتاج إلى دواء يزيل العقل، لغرض صحيح، جاز تناوله قطعاً[2].

وقال ابن قدامة: وما فيه السموم من الأدوية: إن كان الغالب من شربه واستعماله الهلاك به، أو الجنون، لم يبح شربه، وإن كان الغالب منه السلامة، ويرجى منه المنفعة، فالأولى إباحة شربه، لدفع ما هو أخطر منه، كغيره من الأدوية. وصحح هذا القول[3].

المقصد الثاني
أثر ذلك على الصلاة

والكلام عليه في مسألتين:

المسألة الأولى
حكم أداء الصلاة

إذا زال عقل المكلف، بسبب الدواء المذكور، ارتفع عنه التكليف حال غياب عقله، فلا تجب عليه الصلاة حال غياب عقله، ولا تصح منه، لو صلاها، لقول النبي ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة»[4]، وذكر منهم المجنون حتى يفيق. قال صاحب المهذب: فنص على المجنون، وقسنا عليه كل من زال عقله بسبب مباح[5]. وهو قياس سليم لا غبار عليه، لأن علة التكليف هي

---

(١) المجموع (٣/٦). (٢) الروضة (٧/٣٧٨).

(٣) المغني (١/٤٠١).

(٤) أخرجه أحمد في المسند (٦/١٤٤، ١٠١، ١٠٠)، وأبو داود (٤/٥٥٨)، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق، ح:٤٣٩٨، ٤٣٩٩، ٤٤٠١، والنسائي (٦/٤٦٨)، كتاب الطلاق، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج، ح: ٣٤٣٢، وابن ماجه (١/٦٥٨)، كتاب الطلاق، باب طلاق الصغير والمعتوه والنائم، ح:٢٠٤١، والحاكم (٢/٥٩)، من حديث علي وعائشة رضي الله عنهما. وقال الحاكم عن حديث عائشة: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي. وقال عن حديث علي: صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي. وانظر: إرواء الغليل، ح:٢٩٧.

(٥) انظره: مع المجموع (٣/٦).

العقل، وقد زال، ولا فرق بين زواله بجنون أو غيره، فإن قيل بل هناك فرق، وهو أن المجنون لا يد له في جنونه، وأما متعاطي مزيل العقل فليس كذلك، فافترقا. **قلت**: هذا الفرق له أثر في المؤاخذة، أما سقوط التكليف في حال غياب العقل فلا فرق فيه، إذ العقل مناط التكليف، وقد زال. يؤيد هذا أن النوم غياب للعقل باختيار المكلف، ومع ذلك سوَّى الشرع بينه وبين المجنون في رفع التكليف عنه، فدل على أن العبرة بغياب العقل الذي هو مناط التكليف، فصح القياس المذكور، وبه يتم المطلوب، وهو سقوط المطالبة بالصلاة عمن زال عقله بدواء اضطر إليه. نعم يبقى النظر في المطالبة بالصلاة بعد الإفاقة، هل يلزم بقضاء ما فاته من صلوات حال غياب عقله، أم لا؟. وهذه هي المسألة الثانية في هذا المقصد.

المسألة الثانية

حكم قضاء الصلاة

قال النووي: من زال عقله بسبب غير محرم، كمن جُنّ، أو أُغمي عليه، أو زال عقله بمرض، أو بشرب دواء لحاجة، أو أكره على شرب مسكر، فزال عقله، فلا صلاة عليه، وإذا أفاق فلا قضاء عليه، بلا خلاف للحديث، سواء قلَّ زمن الجنون والإغماء، أو كثر، هذا مذهبنا[(١)]. وهو مذهب مالك[(٢)].

ومذهب الحنابلة: أن المغمى عليه حكمه حكم النائم؛ لا يسقط عنه قضاء الصلاة التي فاتته إبان إغمائه، بخلاف المجنون. ومن شرب دواء فزال عقله به، نظر: فإن كان زوالاً لا يدوم كثيراً، فهو كالإغماء، وإن كان يتطاول فهو كالجنون[(٣)].

ومذهب أبي حنيفة إن أغمي عليه خمس صلوات قضاها، وإن زادت سقط فرض القضاء في الكل[(٤)].

هذه ثلاثة مذاهب. وجه سقوط القضاء القياس على المجنون. ذكره

---

(١) المجموع (٣/ ٦).

(٢) القوانين الفقهية، ص٤٩، وعقد الجواهر الثمينة (١/ ١٠٩).

(٣) المغني (١/ ٤٠٠).
(٤) مختصر الطحاوي، ص٢٤.

النووي[1]. وأجاب عنه ابن قدامة بالفرق، إذ المجنون تتطاول مدته غالباً، وقد رفع القلم عنه[2]. لكن هذا الجواب ليس بظاهر، لأن مجرد تطاول المدة ليس موجباً للفرق، بل العلة الرئيسة هي غياب العقل، وقد اشتركا في أصله. والصواب أن يقال: رفع التكليف لا يقتضي عدم المطالبة بالقضاء، بدليل النائم، فإن القلم مرفوع عنه باتفاق، فإذا قام طولب بالصلاة عند الجميع. ومن أهل العلم من لا يرى هذا قضاء، بل هو أداء، من جهة أن هذا هو الوقت في حقه. وأصل ذلك أن النبي ﷺ سوى بين المجنون والنائم في رفع القلم، ثم اتفق الفقهاء على عدم مطالبة المجنون بقضاء ما فات من صلاة. قال ابن قدامة: لا نعلم في ذلك خلافاً[3].

واتفقوا على أن النائم إذا استيقظ وجب عليه فعل ما فاته من صلاة.

ثم اختلفوا في المغمى عليه لمرض، أو دواء، ونحو ذلك، هل يلحق بالمجنون، كما هو مذهب مالك والشافعي؟ أم يلحق بالنائم، كما هو مذهب أحمد؟ أم يلحق بالمجنون فيما طال أمده، ويلحق بالنائم فيما كان يسيراً، كيوم واحد، كما هو مذهب أبي حنيفة؟.

أما أصحاب القول الأول، فرأوا أنه لا فرق بين المجنون وغيره ممن زال عقله، وقيدوا ذلك بالسبب المباح، بينما رأى الحنابلة أن بينهما فرقاً يمنع الإلحاق، وهو طول أمد الجنون غالباً، بخلاف ذهاب العقل بإغماء، أو بسبب دواء ونحوه. ويرد على هذا أن من حالات الإغماء ما تتطاول مدته، ومقتضى القياس إلحاقه بالجنون، ولضعف هذا الضابط عندهم اضطروا أن يلحقوا زوال العقل الذي يطول بسبب الدواء، بالجنون.

أما أبو حنيفة فكأنه رأى أن الشرع فرق بين النوم والجنون، بسبب المدة، فما قصرت مدته كالنوم ألحق به، وما طالت مدته كالجنون ألحق به، ورأى أن أقرب ما يضبط به ذلك هو اليوم. وهذا مناسب من جهتين: إحداهما أن غالب النوم لا يزيد على ذلك. والثانية أن ما زاد على اليوم من الصلوات ربما شق قضاؤه على الناس.

---

(١) المجموع (٣/ ٨).
(٢) المغني (١/ ٤٠١).
(٣) المصدر نفسه (١/ ٤٠٠).

وقد وردت في المسألة آثار مختلفة عن السلف، فمنهم من يرى القضاء على المغمى عليه مطلقاً، ومنهم من لا يراه مطلقاً، ومنهم من يخصه بيوم وليلة(١):

وما عدا ذلك فليس في المسألة دليل يعتمد عليه، إلا القياس المشار إليه، ولهذا لم يذكر النووي غيره. وعند النظر في غياب العقل بسبب الدواء يظهر أنه أقرب إلى النوم منه إلى الجنون. وذلك من أوجه عديدة، منها:

الوجه الأول: أن النوم يتعاطاه الإنسان في الغالب باختياره، وقد يُغلب فينام لا باختياره، ومع ذلك فهو أمر عادي. وكذا الدواء غالباً ما يتعاطاه الفرد باختياره، وإن كان قد يعطى له أحياناً من غير اختياره.

الوجه الثاني: كل من النوم والدواء، ضرورة أو حاجة لاستمرار حياة الإنسان، وهو إنما يتعاطى ذلك طلباً لصلاح جسمه وحياته.

الوجه الثالث: أن فترة غياب العقل بسبب الدواء متقاربة مع فترة النوم في الغالب.

وهذا كله بخلاف الجنون، فإنه يحدث بغير اختيار الإنسان، بل وبغير رغبته، وهو يدوم فترة طويلة في غالب أحواله. ولا شك أن إلحاق غياب العقل بسبب الدواء، بالنوم، لهذه المعاني، أقرب من إلحاقه بالجنون. ولهذا فإن الذي يظهر لي رجحانه هنا، أن من ذهب عقله بسبب الدواء، فإنه يصلي ما فاته إذا أفاق، كما هو الشأن في النوم. والله تعالى أعلم بالصواب.

---

(١) من تلك الآثار: أن عمار بن ياسر ﷺ أغمي عليه الظهر والعصر والمغرب والعشاء، فأفاق في بعض الليل فقضاهن. أخرجه ابن أبي شيبة (٢/٢٦٨)، وعبد الرزاق (٢/٤٧٩)، والبيهقي (١/٣٨٨). وأخرج الأول (٢/٢٦٩) عن عمران وسمرة ﷺ أنه يقضي. وعن ابن عمر ﷺ أنه أغمي عليه أياماً فأعاد صلاة يومه الذي أفاق فيه ولم يعد شيئاً مما مضى، وبه قال إبراهيم والحكم. انظر: ابن أبي شيبة (٢/٢٦٩)، وعبد الرزاق (٢/٤٧٩)، وعن ابن سيرين، والحسن، والزهري، أنه لا يقضي مطلقاً، كما في ابن أبي شيبة (٢/٢٧٩). وقال البيهقي في السنن (١٣٨٧ ـ ٣٨٨): كان فقهاء المدينة من تابعيّ التابعين يفتون بأن المغمى عليه لا يقضي الصلاة، إلا أن يفيق وهو في صلاة فليصلها، وهو يقضي الصوم، وأخرجه عن ابن عمر.

تنبيه:

كل ما تشترط له الطهارة من الحدث غير الصلاة يؤثر فيه الدواء الذي يذهب بالعقل، فالحكم فيه لا يختلف، والله تعالى أعلم.

المطلب الثاني

أثر الدواء النجس

وفيه مقصدان:

المقصد الأول: حكم الصلاة بالنجاسة عموماً.

المقصد الثاني: أحكام الصلاة مع الأدوية النجسة.

<<<< <<<< <<<<

المقصد الأول

حكم الصلاة بالنجاسة عموماً

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: اشتراط الطهارة من النجاسة.

المسألة الثانية: حكم حمل النجاسة في الصلاة.

<<<< <<<< <<<<

المسألة الأولى

اشتراط الطهارة من النجاسة

طهارة البدن، والثياب، من النجاسة شرط في صحة الصلاة. هذا مذهب جمهور أهل العلم[١]. ومذهب المالكية في المشهور عنهم، أن إزالة النجاسة سنة[٢].

وحجة هذا القول حديث أبي سعيد الخدري ﷺ أن رسول الله ﷺ صلى فخلع نعليه، فخلع الناس نعالهم، فلما انصرف قال: «لِمَ خلعتم نعالكم؟»

(١) انظر: بدائع الصنائع (١/ ١١٤)، والشرح الكبير للدردير (١/ ٢٠١)، والمجموع (٣/ ١٣١)، والمغني (٢/ ٤٦٤).

(٢) الكافي (١/ ٢٤٠)، والشرح الكبير (١/ ٦٨). والقول الثاني عندهم كمذهب الجمهور.

فقالوا: يا رسول الله، رأيناك خلعت، فخلعنا، قال: «إن جبريل أتاني فأخبرني أن بهما خبثاً، فإذا جاء أحدكم المسجد فليقلب نعله، فلينظر فيها، فإن رأى بها خبثاً فليمسحه بالأرض، ثم ليصل فيهما»، وفي بعض رواياته: قذراً، أو قال: أذى[1].

وأجاب النووي عن الاستدلال بهذا الحديث من وجهين: أحدهما: أن القذر هو الشيء المستقذر، كالمخاط، والبصاق، والمني، والبول، فلا يلزم أن يكون نجساً. الثاني: لعله كان دماً يسيراً، أو شيئاً يسيراً من طين الشوارع، وذلك معفو عنه[2].

ويبدو لي أن الصواب دلالة الحديث على اشتراط الطهارة من النجاسة، وبيان ذلك من وجوه أربعة:

أولها: أن بعض الروايات جاءت بلفظ: الخبث، والأذى، فدل على أن ما كان في نعل النبي ﷺ من قبيل النجس، لا مجرد ما يستقذر. لكن قد يقال حتى هذه الألفاظ ليست صريحة في التنجيس.

والثاني: لو لم يكن ما في نعل النبي ﷺ مما تجب إزالته، لما احتاج النبي ﷺ أن يخلع نعليه، لما في ذلك من الحركة المنافية للصلاة، لكن قد يقال قد تفعل الحركة لأمر مستحب، فلا يتعين الوجوب.

والثالث: أن النبي ﷺ قال لأصحابه: «إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر: فإن رأى في نعليه قذراً، أو أذى، فليمسحه، وليصل فيهما». ووجود القذر غير النجاسة لا يمنع الصلاة في النعل عند أحد من أهل العلم، فعلم أن المراد القذر النجس.

والرابع: أن ما ذكره النووي من كون ذلك يسيراً معفواً عنه، مجرد احتمال، لا يبنى عليه حكم، كما أنه لا دليل عليه.

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٣/ ٢٠). وأبو داود (١/ ٤٢٦)، كتاب الصلاة في النعل، ح: ٦٥٠. قال النووي في المجموع (٣/ ١٣٢): بإسناد صحيح، والحاكم (١/ ٢٦٠)، وقال: هو صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي. وقال الألباني في الإرواء، ح: ٢٨٤: صحيح. وقال محققو مسند الإمام أحمد: إسناده صحيح على شرط مسلم، واستقصوا تخريجه، فليراجعه من شاء هناك، هامش (١) من ص٢٤٣، ج١٧.

(٢) المجموع (٣/ ١٣٢).

إذا تبين هذا فالصواب أن يقال في الجواب: غاية ما يدل عليه الحديث عدم بطلان صلاة من صلى بنجاسة، جاهلاً أو ناسياً، وهو في الوقت ذاته يدل على وجوب اجتناب النجاسة للمصلي، وجه ذلك أن الله تبارك وتعالى أرسل رسوله جبريل عليه السلام إلى رسوله محمد ﷺ، وهو في الصلاة ليتدارك ما فعله النبي ﷺ من غير علم، ومثل هذا إنما يكون في أمر واجب، كما أن ارتكاب حركة منافية للصلاة لأجل التخلص من ذاك الأذى يدل على وجوب التخلص منه. وذكر ابن تيمية رحمه الله في هذا أصلاً فقال: النجاسة إنما يثبت حكمها مع العلم، فلو صلى وببدنه أو ثيابه نجاسة، ولم يعلم بها إلا بعد الصلاة لم تجب عليه الإعادة في أصح قولي العلماء. واستدل بهذا الحديث، لأن النبي ﷺ مضى في الصلاة، ولم يستأنفها، مع كون ذلك موجوداً في أول الصلاة، لكن لم يعلم به، قال: فتكلفه للخلع في أثنائها، مع أنه لولا الحاجة لكان عبثاً أو مكروهاً، يدل على أنه مأمور باجتناب النجاسة مع العلم[1]. وهذا بخلاف طهارة الحدث، فإن المصلي لو ذكر أنه على غير وضوء لزمه الخروج عنها، والوضوء. قال ابن تيمية رحمه الله: من نسي طهارة الحدث وصلى ناسياً، فعليه الإعادة بطهارة بلا نزاع. وأما من نسي طهارة الخبث فلا إعادة عليه. لأن هذا من باب فعل المنهي عنه ناسياً في العبادة فلا يفسدها، دل على ذلك الكتاب والسنة. ومثَّل بمن شرب في رمضان ناسياً، لم يفسد صومه في أصح الأقوال. ومن تكلم في الصلاة ناسياً، لم تبطل صلاته على أصح أقوال أهل العلم[2].

وبهذا يحصل الجواب عن قول المالكية، واستدلالهم بهذا الحديث. لكن يشكل على الجمهور حديث آخر، هو حديث جابر المتقدم قريباً، في قصة الأنصاري الذي يصلي وجراحه تسيل دماً، وقد استدل به غير الحنفية على عدم نقض الطهارة بخروج النجس من غير السبيلين، وهو استدلال صحيح، كما تقدم في موضعه، لكنه يدل في الوقت ذاته على أحد أمرين، ولا بد: إما أن يدل على طهارة غير دم الحيض. أو يدل على قول المالكية بعدم اشتراط الطهارة من الخبث في الصلاة. والأول مشكل على قول الشافعية والحنابلة،

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/ ١٨٤).

(٢) الفتاوى الكبرى (٢/ ٤٩).

ولهذا اضطروا إلى حمله على وجه يعجب منه المرء. قال النووي: وهذا محمول على أن تلك الدماء لم يمس ثيابه منها إلا قليل يعفى عن مثله، هكذا قاله أصحابنا، ولا بد منه[1]. قال الخطابي: ولست أدري كيف يصح هذا الاستدلال من الخبر ـ يعني استدلال الشافعية بحديث جابر على عدم نقض الوضوء بخروج الدم ـ والدم إذا سال أصاب بدنه وجلده، وربما أصاب ثيابه، ومع إصابة شيء من ذلك، وإن كان يسيراً لا تصح الصلاة عند الشافعي، إلا أن يقال: إن الدم كان يخرج من الجراحة على سبيل الذرق، حتى لا يصيب شيئاً من ظاهر بدنه، ولئن كان كذلك، فهو أمر عجب. اهـ[2].

والذي يظهر والله أعلم أن الاستدلال بهذا الحديث لا يتم إلا بعد ثبوت نجاسة الدم، وسيأتي البحث في هذا قريباً إن شاء الله. لكن على القول بنجاسته لا بد من جواب غير ما ذكره الشافعية، فإما أن يحمل على أنه كان قليلاً، كما هو ظاهر صنيع الحنابلة، وفيه بُعد، إذ كيف يكون قليلاً، وقد أصيب بثلاثة سهام؟. وإما أن يحمل على الرخصة للعجز عن إزالة النجاسة، إذ الأصل وجوب إزالتها، فإن عجز عنها المكلف سقط عنه الوجوب. وهذا وجه حسن، والله أعلم.

المسألة الثانية

حكم حمل النجاسة في الصلاة

إذا حمل المصلي، حال صلاته شيئاً نجساً، لم تصح صلاته، في قول عامة أهل العلم[3].

ومثل الحمل النجاسة المتصلة بالمصلي بحيث لو تحرك حركها معه. جاء في حاشية الدسوقي: حبل السفينة الحاملة للنجاسة، إذا جعله في وسطه، وكانت صغيرة يمكن تحريكها، فسدت صلاته[4]. وهذا مفرع على القول باشتراط طهارة الخبث للصلاة.

---

(١) المجموع (٢/ ٥٤).
(٢) معالم السنن مع أبي داود (١/ ١٣٧).
(٣) انظر: الشرح الكبير للدردير (١/ ٦٦)، والمغني (٢/ ٦٧)، والمجموع (٣/ ١٤٨ ـ ١٥١).
(٤) حاشية الدسوقي (١/ ٦٦).

وجاء في المغني: إن كان الحبل أو المنديل متعلقاً به، بحيث ينجر معه إذا مشى، لم تصح صلاته، لأنه مستتبع لها، فهو كحاملها، ولو كان في يده، أو وسطه حبل مشدود في نجاسة أو حيوان نجس، أو سفينة صغيرة فيها نجاسة تنجر معه إذا مشى، لم تصح صلاته، لأنه مستتبع لها، فهو كحاملها. وإن كانت السفينة كبيرة لا يمكنه جرها، أو الحيوان كبيراً لا يقدر على جره إذا استعصى عليه، لم تفسد صلاته، لأنه ليس بمستتبع لها. ولو حمل قارورة مسدودة فيها نجاسة، لم تصح صلاته[1].

وفي المجموع: إن كان في وسطه حبل مشدود إلى كلب صغير أو ميت، لم تصح صلاته، وإن شده إلى كلب كبير، لم تصح أيضاً على الأصح، وإن شده إلى سفينة فيها نجاسة: فإن كانت صغيرة لم تصح صلاته، وإن كانت كبيرة صحت صلاته على الأصح. ولو حمل المصلي حيواناً مذبوحاً، بعد غسل موضع الدم، وما على ظاهره من النجاسة، لم تصح صلاته بلا خلاف. وإذا حمل بيضة صار باطنها دماً، وظاهرها طاهراً، أو حمل عنقوداً صار باطن حباته خمراً، ولا رشح على ظاهره، لم تصح صلاته في أصح الوجهين، ويجري الوجهان في كل استتار خلقي. أما إذا حمل قارورة مصمومة الرأس برصاص أو نحوه، وفيها نجاسة فلا تصح صلاته على الصحيح، وفيه وجه مشهور. وإن كان رأسها مسدوداً بخرقة، لم تصح صلاته بلا خلاف[2].

فضابط المحمول عندهم ما كان محمولاً حقيقة، أو كان مستتبعاً، بحيث ينجر إذا تحرك المصلي. والحجة في هذا كله، أن الحامل للنجاسة، والساحب لها، هو كمن صلى بثياب نجسة، وقد تقدم أن صلاته باطلة، فهذا مثله. لأن علة بطلان الصلاة استصحاب النجاسة، ومن كان هذا شأنه فهو مستصحب لها. ولا يشكل على هذا حمل النبي ﷺ لأمامة بنت زينب. فقد ثبت أنه كان يحملها، وهو يصلي[3]. لأنهم يقولون هذا من باب حمل الحيوان الطاهر، ولا عبرة بالنجاسة

---

(١) المغني (٢/ ٤٦٧).

(٢) المجموع (٣/ ١٤٩ ـ ١٥٠).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب إذا حمل جارية صغيرة على عاتقه في الصلاة، ح:٥١٦. انظر: الفتح (١/ ٧٠٣)، ومسلم (١/ ٣٨٥)، كتاب المساجد، باب جواز حمل الصبيان في الصلاة، ح:٥٤٣.

الباطنة. قال في المهذب: لأن ما في الحيوان من النجاسة في معدن النجاسة، فهو كالنجاسة التي في جوف المصلي[(١)]. فصار سبب العفو عن حمل النجاسة هنا، كونها في معدنها، وهو طاهر. ومقتضى هذا أن كل نجاسة في معدنها، من محمول طاهر لا تبطل الصلاة بحملها، لكن عند الشافعية لو حمل شاة مذكاة، ولا نجاسة في ظاهرها، بطلت صلاته من غير خلاف عندهم. والفرق بينها وبين الحيوان الحي عندهم: لأن في باطنها نجاسة لا حاجة إلى استصحابها بخلاف الحي[(٢)]. وكان الأولى ألا تبطل صلاته، لأنه حمل نجاسة في معدنها، وهو طاهر. وما ذكروه من علة في بطلان الصلاة يلزم منه أن عدم بطلان صلاة من حمل حيواناً حياً هو الحاجة، وهذا غير صحيح، بل الصحيح أن سبب عدم البطلان أن النجاسة في معدنها لا حكم لها، فهو غير حامل للنجاسة حكماً، ولازم هذا أنه إذا حمل الحيوان المذكى الذي لا نجاسة عليه ألَّا تبطل صلاته، وهو وجه عند الشافعية لم يعتبره النووي رحمه الله[(٣)]، مع أنه هو الصواب فيما يظهر لي.

والخلاصة أن حمل النجاسة له ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يحمل شيئاً نجساً. وهذا لا تصح صلاته، بغير خلاف عند القائلين باشتراط الطهارة من الخبث.

الصورة الثانية: أن يحمل ما يحوي النجاسة، وهو طاهر. وهذا إما أن يكون جوفه معدناً للنجاسة، كالإنسان، والحيوان الحي. وهذا تصح صلاته بغير خلاف. فإن كان الحيوان مذبوحاً، ففيه خلاف، والذي يظهر لي أنه كالحي. وإما أن يكون ظرفاً للنجاسة بأن وضعت فيه، مثل القارورة. وهذا لا تصح صلاة حامله قولاً واحداً عند الحنابلة، وهو أصح الوجهين عند الشافعية. وهو الصواب. لأن القارورة بحملها للنجاسة، صارت نجسة، فحاملها حامل للنجاسة حقيقة، بخلاف الحيوان، فإنه لا ينجس بالنجاسة التي في باطنه اتفاقاً.

الصورة الثالثة: ألا يحمل النجاسة حقيقة، لكن تكون متصلة به على وجه تنسب إليه، بأن تنجر بحركته. فهذا تبطل صلاته عندهم. والله تعالى أعلم.

---

(١) انظر: المهذب مع المجموع (٣/ ١٥٠)، وانظر: المغني (٢/ ٤٦٨).
(٢) المجموع (٣/ ١٥٠).
(٣) المجموع (٣/ ١٥٠).

المقصد الثاني
أحكام الصلاة مع الأدوية النجسة

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: حكم صلاة من بجسمه دواء نجس.

المسألة الثانية: حكم صلاة من أعطي دماً من غيره.

المسألة الثالثة: حكم صلاة من غرس فيه عضو.

⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖

المسألة الأولى
حكم صلاة من بجسمه دواء نجس

ذكر الفقهاء حكم من صلى، وبجسمه نجس. ففي المجموع: مداواة الجرح بدواء نجس، وخياطته بخيط نجس، كالوصل بعظم نجس، فيجب النزع، حيث وجد غيره من الطاهر، ولم يخش منه تلف نفس ولا عضو، فإن لم يفعل أجبره السلطان، ولا تصح صلاته(١).

ويمكن تصور المسألة الآن، على القول بنجاسة الكحول، إذ مسح به الجسم للتطهير ونحوه، أو تناول المريض دواء يحويه، ثم أراد الصلاة، فهذا يصدق عليه أنه يصلي بالدواء النجس. وعلى هذا ينظر: إن أمكن إزالة الدواء، كالذي يكون على ظاهر الجسد، من غير خوف تلف، وجب ذلك، ولا تصح الصلاة به، وإلا عفي عنه، وإن كان في باطن الجسد، كأن كان دواءً سائلاً، فشربه، فهذا حكمه حكم من ابتلع طعاماً نجساً. وقد ذكر بعض الفقهاء أن هذا يسقط فيه حكم النجاسة، لأنه استقر في معدن النجاسة فصار حكمه حكم الطعام الذي تحول إلى نجس في المعدة، ولما يخرج فلا حكم له، إلا أنه يغسل ما باشره من فمه، وصلاته صحيحة(٢). وهذا قول وجيه جداً، والله أعلم.

---

(١) المجموع (٣/١٣٨، ١٣٩).

(٢) انظر: المهذب مع المجموع (٣/١٣٨).

المسألة الثانية

حكم صلاة من أُعطي دماً من غيره

قد أصبح الدم الآن في عداد الأدوية. وهو نافع جداً إذا أعطي وفق القوانين الطبية الصحيحة، وهو من أسرع الإسعافات، بل لا يقوم غيره مقامه في بعض الأحيان، وتتعلق بالتداوي بالدم أحكام عديدة. وهي ذات صلة بالحكم بنجاسته أو طهارته. فإن قيل بطهارته بقي من الأحكام ما يتعلق بالحُرمة وبقي النظر في جواز أخذه من الغير متى يجوز ومتى لا يجوز، والنظر في حكم نقله من مسلم إلى كافر، وعكسه. وفي حكم نقله من ذكر إلى أنثى، وعكسه. وإن قيل بالنجاسة، فلا بد من النظر في أثره في نقض الطهارة على مذهب الحنفية والحنابلة، وأثره على الصلاة، ونحو هذا من الأحكام.

ومحل البحث هنا أثر الدم على الصلاة. ولما كان هذا متوقفاً على الحكم بطهارة الدم أو نجاسته، كان الكلام على هذه المسألة في ثلاثة فروع:

الفرع الأول: حكم الدم من حيث الطهارة والنجاسة:

المشهور عند أهل العلم القول بنجاسة الدم[(١)]، حتى عده بعضهم إجماعاً. قال النووي عن القول بنجاسة الدم: لا أعلم فيه خلافاً عن أحد من المسلمين، إلا ما حكاه صاحب الحاوي عن بعض المتكلمين. قال: لكن المتكلمين لا يعتد بهم في الإجماع والخلاف على المذهب الصحيح الذي عليه جمهور أهل الأصول، من أصحابنا وغيرهم، لا سيما في المسائل الفقهيات[(٢)].

وقال ابن العربي: اتفق العلماء على أن الدم حرام نجس، لا يؤكل، ولا ينتفع به. وذكر أنه ورد مطلقاً ومقيداً بالمسفوح، وأن العلماء حملوا المطلق

(١) انظر: مختصر الطحاوي، ص٣١، وبدائع الصنائع (١/ ٦٠)، ومواهب الجليل (١/ ٩٦)، والمغني (٢/ ٤٩٧).

(٢) المجموع (٢/ ٥٥٦).

على المقيد إجماعاً. وتبعه على ذلك القرطبي[١]. وعده ابن رشد[٢] مما اتفق الفقهاء على نجاسته[٣].

وقال ابن حزم: اتفقوا على أن الكثير من الدم، أي دم كان، حاشا دم السمك، وما لايسيل دمه، نجس[٤].

ولم يذكر الفقهاء أدلة تفيد نجاسة الدم، غير الأدلة القاضية بنجاسة دم الحيض، مع قول بعضهم: الدلائل على نجاسة الدم متظاهرة. قاله النووي[٥].

واعترض بعض المتأخرين على هذا، وهو القول الثاني في المسألة، ورأوا أن النجاسة تخص دم الحيض وحده. قال الشوكاني: أما سائر الدماء فالأدلة فيها مختلفة مضطربة، والبراءة الأصلية مستصحبة حتى يأتي الدليل الخالص عن المعارضة الراجحة، أو المساوية[٦]. ونصره بعض المحققين في هذا العصر. قال الألباني عن القول بنجاسة الدم إنه لا دليل عليه من السنة، بله الكتاب، والأصل براءة الذمة. وفي السنة ما يدل على طهارته[٧]. وقال ابن عثيمين: ولو قال قائل: إن دم الآدمي طاهر ما لم يخرج من السبيلين، لكان قولاً قوياً[٨]. واستدل لهذا القول، وسيأتي بعضه.

وجملة ما استدل به من يرى النجاسة، ثلاثة أدلة:

الأول: ما ثبت من أمر النبي ﷺ بغسل دم الحيض[٩]، فيقاس عليه كل دم.

---

(١) أحكام القرآن (١/ ٥٣)، والجامع لأحكام القرآن (٢/ ٢٢١).

(٢) الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أبي القاسم أحمد ابن شيخ المالكية أبي الوليد محمد ابن أحمد بن رشد القرطبي ولد ٥٢٠هـ، له بداية المجتهد والكليات، مات محبوساً بداره بمراكش، لما شنع عليه به من سوء المقالة والميل إلى علم الأوائل، سنة ٦٠٤هـ، وقيل ٥٩٥هـ. سير أعلام النبلاء (٢١/ ٣٠٧)، والوافي في الوفيات (٢/ ١١٤).

(٣) بداية المجتهد (١/ ٩٤، ٩٠).

(٤) مراتب الإجماع ص١٩.

(٥) المجموع (٢/ ٥٥٧).

(٦) الدراري المضية، ص٢٢.

(٧) تمام المنة، ص٥٢.

(٨) الشرح الممتع على زاد المستقنع (١/ ٣٧٥).

(٩) ثبت ذلك من حديث أسماء ﵂ أن النبي ﷺ قال في دم الحيض يصيب الثوب: «تحتُّه، ثم تقرصه بالماء، ثم تنضحه ثم تصلي فيه»، متفق عليه. صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب غسل الدم، ح:٢٢٧. =

والثاني: غسل فاطمة رضي الله عنها الدم عن النبي ﷺ يوم أحد[1]. وهذا يدل على نجاسته.

والثالث: وصف الله تبارك وتعالى له بأنه رجس، في قوله ﷻ: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، على القول بأن الضمير في قوله: ﴿فَإِنَّهُۥ﴾ راجع إلى جميع ما ذكر، والدم منه، فيكون نجساً. وإجماع المسلمين على تحريمه، يدل على نجاسته أيضاً.

واستدل من قال بالطهارة بأدلة أذكر منها أربعة:

أولها: أن الأصل في الأشياء الطهارة، وقد تقدم تقرير هذا الأصل عند الكلام على صناعة الدواء. قالوا: الأصل في الأشياء الطهارة حتى يقوم دليل النجاسة، ولا نعلم أن النبي ﷺ أمر بغسل الدم، إلا دم الحيض، مع كثرة ما يصيب الإنسان من جروح، ورعاف، وحجامة، وغير ذلك، فلو كان نجساً لبيَّنه، إذ الحاجة داعية إليه. قالوا: وهذا أصل معلوم من كليات الشريعة المطهرة وجزئياتها، ولا ريب أن الحكم بنجاسة شيء، يستلزم تكليف العباد بحكم، والأصل البراءة من ذلك، ولا سيما من الأمور التي تعم بها البلوى[2].

والثاني: عمل المسلمين. فقد جاء عن الحسن رحمه الله أنه قال: ما زال المسلمون يصلون في جراحاتهم[3]. وقد يسيل منهم الدم الكثير الذي ليس

= الفتح (١/ ٣٩٥)، وصحيح مسلم (١/ ٢٤٠)، كتاب الطهارة، باب نجاسة الدم، ح: ٢٩١.

(١) متفق عليه من حديث سهل بن سعد. أخرجه البخاري في عدة مواضع من كتاب الجهاد، منها: باب لبس البيضة، ح: ٢٩١١. الفتح (٦/ ١١٣)، ومسلم (٣/ ١٤١٦). كتاب الجهاد، باب غزوة أحد، ح: ١٧٩٠. وفيه: فكانت فاطمة تغسل الدم، فلما رأت أن الماء لا يزيد الدم إلا كثرة أخذت قطعة حصير فأحرقتها حتى صارت رماداً، ثم ألصقته بالجرح، فاستمسك الدم.

(٢) انظر: الدراري المضية، ص٢٢، وتمام المنة، ص٥٢، والشرح الممتع (١/ ٣٧٦).

(٣) علقه البخاري، في كتاب الوضوء، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين. انظر: الفتح (١/ ٣٣٦).

محلاً للعفو، ولم يرد عن النبي ﷺ الأمر بغسله، ولم يرد أنهم كانوا يتحرزون عنه تحرزاً شديداً[(١)].

وقد صح عن ابن مسعود رضي الله عنه، أنه نحر جزوراً، فتلطخ بدمها، وفرثها، ثم أقيمت الصلاة، فصلى ولم يتوضأ[(٢)].

وقد يجاب عن قول الحسن على أصل الجمهور، بأن الجراحات غالباً ما تكون في حالة الحرب، وهي حالة تجوز فيها الصلاة مع اختلال كثير من الأركان والشروط، فيعفى فيها عن الدماء ولو كانت كثيرة، لمشقة التحرز من ذلك، ولعجز المسلم عن إزالتها، في تلك الحال، وليس هناك ما يدل على أنهم في حال الأمن يصلون بها.

ويجاب عن فعل ابن مسعود من أوجه: أحدها: يحتمل أنه كان دماً يسيراً مما يعفى عنه، لكنه يبعده التعبير بقوله تلطخ، فإنه يفيد الكثرة غالباً. وثانيها: ليس فيه أنه لم يغسل الدم، غاية ما فيه أن مثل هذا لا يبطل الوضوء. وثالثها: هذا فعل صحابي واحد، وليس إجماعاً من الصحابة.

الثالث: دلالة السنة، كما تقدم قريباً حديث جابر في قصة الأنصاري، الذي كان يصلي، وجراحه تسيل، وتقدم وجه دلالته.

قلت: ومن دلالة السنة في نظري ما أخرجه البخاري، ومسلم، من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، أن المشركين طرحوا على ظهر النبي ﷺ سلَى جزور، وهو ساجد. وفي بعض رواياته، قال المشركون: أيكم يقوم إلى جزور آل بني فلان، فيعمد إلى فرثها، ودمها، وسلاها، فيجيء به[(٣)].

ووجه الدلالة: أن السلى لا يخلو من دم غالباً، ثم هم أضافوا إليه من دمها، ومع ذلك لم يقطع النبي ﷺ صلاته ليزيله، فدل على طهارة دم مأكول اللحم.

---

(١) الشرح الممتع (١/ ٣٧٦).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (١/ ١٢٥)، وابن أبي شيبة (١/ ٣٩٢)، والطبراني في المعجم الكبير (٩/ ٢٨٤)، بسند صحيح عنه. انظر: تمام المنة، ص٥٢.

(٣) انظر: صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب إذا أُلقي عن ظهر المصلي قذر أو جيفة: ح: ٢٤٠. الفتح (١/ ٤١٦) ومسلم (٣/ ١٤١٨)، كتاب الجهاد، باب ما لقي النبي ﷺ من أذى المشركين، والمنافقين، ح: ١٧٩٤.

وقد يناقش هذا من وجهين: أحدهما: لا نسلم أن السلى كان به دم، بل قد يكون جافاً، وحينئذ لا يصح الاستدلال. يؤيده ما جاء في رواية مسلم: وقد نحرت جزور بالأمس. والثاني: سلمنا، لكنه قليل، وقليل الدم يعفى عنه. قال ابن تيمية: الظاهر أنه يسير، والدم اليسير معفو عن حمله في الصلاة[1].

قلت: فيبقى الدليل من الحديث في رواية: فيعمد إلى فرثها ودمها.

الدليل الرابع: القياس من وجهين[2]:

أحدهما: أن أجزاء الآدمي المنفصلة عنه طاهرة، فإذا كان العضو الذي هو ركن في بنية البدن طاهراً، فالدم الذي ينفصل منه، ويخلفه غيره من باب أولى. **قلت**: لكن هذا ليس بظاهر. ولو قيل: إذا كان العضو المبان طاهراً، مع اشتماله على الدم، فلم لا يكون الدم إذا انفرد كذلك؟ لكان أولى.

وثانيهما: القياس على دم السمك، وقد قالوا بأنه طاهر، لأن ميتته طاهرة. وميتة الآدمي طاهرة، فليكن دمه كذلك. ولا يصح هذا القياس إلا على القول بعدم نجاسة الآدمي بالموت، وهو الصواب.

وأجيب عن أدلة القائلين بالنجاسة، بما يلي:

أولاً: الأمر بغسل دم الحيض دال على نجاسته، بلا خلاف. لكن الشأن في صحة قياس سائر الدماء عليه. والذي يظهر أنه قياس مع الفارق فلا يصح. وجه الفرق: أن دم الحيض يختلف عن سائر الدماء، في طبيعته، ومخرجه، وصفاته، وفي الأحكام المترتبة عليه. فهو دم يخرج على وجه الطبيعة والجبلَّة، بخلاف الدماء التي تخرج عند حدوث جرح في الجسد. وهو يخرج من أحد السبيلين، وسائر الدماء تخرج في العادة من سائر الجسد. وهو دم يختص بالإناث دون غيرهن. وهو دم أسود منتن، بخلاف سائر الدماء. ويترتب عليه من الأحكام: الحدث، وترك الصلاة والصيام، وغير ذلك. ومع هذه الفوارق العديدة لا يستقيم القياس.

ثانياً: غسل فاطمة ﵂ الدم عن النبي ﷺ، لا يدل على نجاسته، لأنه مجرد فعل، وهو لو كان من صاحب الشرع لما دل على النجاسة، فكيف إذا

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/ ٥٧٦). (٢) الشرح الممتع (١/ ٣٧٦).

كان من غيره؟. وإنما فعلت فاطمة ذلك على وجه التنظيف، فإن العادة جرت بالتنظيف من غير النجس، كما يتنظف الإنسان من اللبن ونحوه من الطاهرات.

ثالثاً: الاحتجاج بقوله سبحانه: ﴿فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ﴾ لا يتم إلا بعد التسليم بمقدمتين:

الأولى: أن الضمير في الآية راجع إلى جميع ما تقدم ذكره بما في ذلك الدم. لكن ظاهر السياق يدل على رجوع الضمير إلى الخنزير، وهذا ما يدل عليه كلام ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حيث قال: يقول جل شأنه لنبيه محمد ﷺ، قل يا محمد لهؤلاء.. لا أجد فيما أوحى إليّ من كتابه، وآي تنزيله، شيئاً محرماً على آكل يأكله، مما تذكرون أنه حرمه من هذه الأنعام، التي تصفون تحريم ما حرم عليكم منها، بزعمكم، إلا أن يكون ميتة، قد ماتت بغير تذكية، أو دماً مسفوحاً، وهو المنصب، أو إلا أن يكون لحم خنزير، فإنه رجس[1]. وقال ابن حزم: والضمير في لغة العرب التي نزل بها القرآن راجع إلى أقرب مذكور[2]. وقال الشوكاني: الظاهر رجوعه إلى الأقرب، وهو لحم الخنزير، لإفراد الضمير[3].

المقدمة الثانية: أن الرجس هنا في الآية الكريمة بمعنى النجس. وهذا فيه نظر، فإن الرجس في اللغة: القذَر، والمأثم، والعمل المؤدي إلى العذاب، والشك، والعقاب، والغضب[4]، ونظير هذا وصف الحق سبحانه الأنصاب والأزلام، بأنها ﴿رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ﴾ [المائدة: ٩٠]، ولم يدل هذا على نجاستها، وقوله سبحانه: ﴿فَٱجۡتَنِبُواْ ٱلرِّجۡسَ مِنَ ٱلۡأَوۡثَٰنِ﴾ [الحج: ٣٠]، وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يَجۡعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٥]. ونحو هذا، وكله لم يدل على النجاسة.

وبعدم صحة المقدمتين، يعلم أن الآية الكريمة لا تدل على نجاسة الدم.

رابعاً: الاستدلال بتحريم الدم على نجاسته غير صحيح، إذ لا تلازم بين

---

(١) جامع البيان (٨/ ٦٩).
(٢) المحلى (٧/ ٣٩٠).
(٣) الدراري المضية، ص٢١.
(٤) الصحاح (٣/ ٩٣٣)، والقاموس، ص٧٠٦.

الحرمة والنجاسة، فكم من حرام ليس بنجس، وهذا أظهر من أن يعرف به. قال الشوكاني: ولا تلازم بين التحريم والنجاسة، فالتحريم للشيء لا يدل على نجاسته، بمطابقة، ولا تضمن، ولا التزام. ولو كان مجرد تحريم الشيء مستلزماً لنجاسته، لكان مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] إلى آخر الآيات، دليلاً على نجاسة النساء المذكورات في الآية، ولا قائل بهذا[(١)].

وبهذا يعلم أنه ليس مع من ذهب إلى نجاسة الدم دليل يعتمد عليه يقاوم القواعد الشرعية القاضية ببراءة الذمة، وأن الأصل في الأشياء الطهارة، فإن قيل فما تفعل بحكاية الإجماع التي ذكرها بعض الفقهاء؟ فالجواب: أن كثيراً من العلماء يتساهل في نقل الإجماع، ويكون غاية أمره أنه لا يعلم مخالفاً في المسألة من أهل عصره، ولا اطلع على قول فيها يخالف ما يعلمه، ومثل هذا لا يكون إجماعاً. قال العلامة ابن تيمية: وقد وجدنا من أعيان العلماء من صاروا إلى القول بأشياء متمسكهم فيها عدم العلم بالمخالف، مع أن ظاهر الأدلة عندهم يقتضي خلاف ذلك، وذكر أمثلة لذلك[(٢)].

ودعوى الإجماع هنا، يعكر عليها ما تقدم نقله عن ابن مسعود رضي الله عنه، وقول الحسن البصري: ما زال المسلمون يصلون في جراحاتهم. مما يدل على اعتقادهم طهارتها، اللهم إلا إذا سلم الجواب المتقدم على أثر ابن مسعود، وقول الحسن.

وإذا لم يثبت الإجماع، ولم تكن هناك أدلة تقوم بها حجة على العباد، كان القول بالطهارة، هو الظاهر الموافق للقواعد الشرعية. ومع هذا فلا أَجزم بترجيح هنا، وسبب هذا أن القول بنجاسته هو قول الأئمة الأعلام، فهو قول أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، بل صرح بعضهم أنه مما لا يختلف فيه الناس، كما ذكر ابن القيم عن أحمد رحمه الله، أنه سئل: الدم والقيح عندك

---

(١) الدراري المضية، ص٢١، ٢٢، ووبل الغمام (١/ ١٨٥)، كلاهما للشوكاني. ونحو قوله قاله الصنعاني في سبل السلام (١/ ٥٠).
(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٢٤٧).

سواء؟ فقال: لا. الدم لم يختلف الناس فيه، والقيح قد اختلف الناس فيه[(١)].

وهو قول ابن تيمية العلامة المحقق، وتلميذه ابن القيم، بل لم أجد أحداً من أهل العلم قبل الشوكاني صرح بطهارته سوى إشارة الحسن رَحِمَهُ اللَّهُ. ولهذا حكى الاتفاق على نجاسته، من تقدم: ابن حزم، وابن رشد، والنووي، وابن العربي، والقرطبي، وغيرهم. إلا أن اتفاق هؤلاء كلهم على فضلهم وجلالتهم لا يعد إجماعاً، لكنه يورث هيبة تمنع التجاسر على ترجيح خلافه. قال الذهبي، بعد أن نقل قول إسحاق بن راهويه[(٢)]: إذا اجتمع الثوري والأوزاعي[(٣)] ومالك على أمر فهو سنة. قال الذهبي: بل السنة ما سنه النبي ﷺ، والخلفاء الراشدون من بعده، والإجماع ما أجمعت عليه الأمة. قال: ومراد إسحاق أنهم إذا اجتمعوا على مسألة فهو حق غالباً، كما نقول اليوم لا يكاد يوجد الحق فيما اتفق أئمة الاجتهاد الأربعة على خلافه، مع اعترافنا بأن اتفاقهم على مسألة لا يكون إجماع الأمة، ونهاب أن نجزم في مسألة اتفقوا عليها بأن الحق في خلافها. اهـ المراد منه[(٤)].

وعلى كل حال فإن الدم ما دام في معدنه، لا يحكم بنجاسته. وقد ناقش العلامة ابن تيمية القائلين بنجاسة المني، حين احتجوا عليه بأنه مستحيل عن نجس، وهو الدم فيكون نجساً. وذلك من أوجه منها:

١ ـ لا نسلم أن الدم، قبل ظهوره، وبروزه، يكون نجساً، فلا بد من الدليل على تنجيسه.

٢ ـ إن الدماء المستخبثة في الأبدان وغيرها، هي أحد أركان الحيوان، التي لا تقوم حياته إلا بها، حتى سميت نفساً، فالحكم بأن الله يجعل أحد أركان عباده؛ من الناس، والدواب، نوعاً نجساً في غاية البعد.

---

(١) إغاثة اللهفان (١/ ٢٤٠).

(٢) إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم أبو يعقوب الحنظلي، ويقال له ابن راهويه، أحد أئمة الإسلام، توفي بنيسابور سنة ٢٣٨هـ. صفة الصفوة (٤/ ١١٦).

(٣) عبد الرحمن بن عمرو بن يُحْمِد أبو عمرو الأوزاعي الشامي، الإمام مجمع على إمامته وجلالته، مولده سنة ٨٨هـ ببعلبك، كان يسكن دمشق ثم تحول عنها إلى بيروت مرابطاً إلى أن توفي بها سنة ١٥٧هـ، وهو من تابعي التابعين. تهذيب الأسماء (١/ ٢٩٨)، وسير أعلام النبلاء (٧/ ١٠٧).

(٤) سير أعلام النبلاء (٧/ ١١٧).

٣ ـ إن الأصل الطهارة، فلا تثبت النجاسة إلا بدليل، وليس في هذه الدماء المستخبثة شيء من أدلة النجاسة، وخصائصها[١].

لكن الشأن في الدم الذي يسحب الآن في هذه الأزمنة، هل يقال بأنه نجس بناء على أنه خرج من معدنه؟ أو يقال هو وإن كان خرج من معدنه الأصلي إلا أنه في حكم ما لم يخرج لأنه يسحب من الجسم إلى أنابيب محكمة ومنها إلى جسم آخر، فكأنه خرج من موضع في البدن إلى موضع آخر منه عبر الأوردة والشرايين، ووجه الشبه أنه في الحالتين لم يسفح فيتعرض للتلويث، بل هو مصون عبر ناقلاته من الشعيرات أو الأنابيب، وعلى هذا فليس بنجس، والتداوي به ليس من قبيل التداوي بالنجس، وقد يعضد هذا بأنه يكون سالماً من التلويث في حال نقله بالطرق الطبية المعروفة فيقوى شبهه بالمنتقل من وعاء إلى آخر داخل الجسم. وقد يقال: العبرة بانتقاله من معدنه الأصلي ولا ننظر إلى ما خرج إليه، فهو قد خرج عن معدنه، فيكون حينئذ نجساً على قول جماعة العلماء، والتداوي به من باب التداوي بالنجس، والحرام، والله أعلم.

الفرع الثاني: حكم التداوي بالدم:

لا خلاف بين أهل العلم، في حرمة تناول الدم، في حال الاختيار. وهو نص الكتاب العزيز: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة: ٣]، وتقدم أن هذا المطلق محمول على المقيد، في آية الأنعام.

وكما أجمع العلماء على حرمة الدم في حال الاختيار، أجمعوا على إباحة تناوله في حال الاضطرار. قال ابن قدامة: أجمع العلماء على تحريم الميتة، حال الاختيار، وعلى إباحة الأكل منها في الاضطرار، وكذلك سائر المحرمات[٢]. وقال النووي: أجمعت الأمة على أن المضطر إذا لم يجد طاهراً، يجوز له أكل النجاسات، كالميتة والدم ولحم الخنزير، وما في معناها[٣]. وهذا نص الكتاب العزيز، قال سبحانه، بعد أن ذكر تحريم الميتة

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/ ٥٩٩).
(٢) المغني (٨/ ٥٩٥).
(٣) المجموع (٩/ ٤١).

والدم ولحم الخنزير: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، قال ابن جرير: يعني تعالى ذكره ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ﴾ فمن حلت به ضرورة مجاعة إلى ما حرمت عليكم؛ من الميتة، والدم، ولحم الخنزير، وما أهل به لغير الله، وهو بالصفة التي وصفنا، فلا إثم عليه في أكله، إن أكله(١).

إذا تبين هذا فالحكم بجواز التداوي بالدم يتوقف على مقدمتين:

الأولى: أن الدواء ضرورة، كالأكل.

والثانية: أن الدم مفيد في التداوي، إفادة الأكل في المخمصة، أو أولى.

وقد تقدم بيان هذا كله، واتضح هناك أن الدواء منه ما يكون ضرورة، وذاك حين يكون مما تتوقف عليه حياة الإنسان، وعندئذ لا فرق بينه وبين المخمصة التي أباح الله بها أكل الميتة والدم. ومنه ما لا يصل حد الضرورة، وعلى هذا التفصيل يصح إعطاء الدم لمن اضطر إلى ذلك، إلحاقاً بجواز أكله المجمع عليه حال المخمصة، وهذا من أجلى أنواع القياس. ولا يرد هنا ما يذكره بعض الفقهاء من الفرق بين الأكل والتداوي، من جهة أن أكل المحرم محقق الفائدة، والتداوي به مظنون. لأن إعطاء الدم الآن محقق الفائدة، أكثر من أكل الميتة ونحوها في المخمصة، فهو أولى بالجواز. وقد تنبه لهذا بعض الفقهاء فقال: يجوز للعليل شرب الدم والبول، وأكل الميتة للتداوي، إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه، ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه(٢).

وعلى هذا فيجوز إعطاء الدم لأجل العلاج، وقد صدرت بذلك فتاوى العلماء، والهيئات، والمجامع الفقهية في هذا العصر(٣). لكن هذا الجواز مشروط بشروط منها:

---

(١) جامع البيان (٢/ ٨٦).
(٢) الفتاوى الهندية (٥/ ٣٥٥).
(٣) من ذلك: فتوى الشيخ حسن مأمون مفتي مصر، لسنة ١٣٧٨هـ، وفتوى لجنة الإفتاء الجزائرية في عام ١٣٩٢هـ، وفتوى لجنة الإفتاء الأردنية في عام ١٣٩٧هـ، وفتوى هيئة كبار العلماء بالسعودية في سنة ١٣٩٩هـ، وفتوى الشيخ جاد الحق علي مفتي مصر سنة ١٤٠٠هـ، وقرار المجمع الفقهي لسنة ١٤٠٨ هـ. انظر: مجلة المجمع الفقهي، العدد الرابع (١/ ٥٠٧)، ومجلة البحوث الإسلامية (٢٠/ ١٦٢)، (٢٢/ ٤٤ ـ ٥١)، والتداوي بالمحرمات للدكتور البار، ص٧٨.

١ ـ أن تتحقق الضرورة، فمن توقفت حياته على نقل الدم، جاز نقله إليه.

٢ ـ ألا يوجد من المباح ما يقوم مقام الدم.

٣ ـ أن يتم النقل وفق القواعد الطبية السليمة. حتى لا يُعرَّض المريض إلى مرض أسوأ من مرضه الذي هو فيه.

وهناك شروط ذكرها الفقهاء والباحثون، أرى أنها أصبحت في هذا العصر، شروطاً عرفية لازمة للعمل الطبي لا يحتاج الباحث إلى ذكرها، ككون المتبرع عاقلاً مختاراً، وسليماً من الأمراض، واشتراط عدم تضرره، وأن يكون تبرعه من غير عوض، وأن يكون جانب الانتفاع مرجوحاً وقوياً، ونحو هذا[١].

الفرع الثالث: أثر الدم على الصلاة:

هذا الفرع مفرع على القول بنجاسة الدم، وعلى القول بأن الدم المنقول له حكم الخارج المسفوح. حيث أن من يعطى الدم يكون حاملاً للنجاسة. إما باتصاله بوعاء الدم، أو بدخول الدم في جسده. وذلك أن الدم يوصل إلى جسم المريض، من وعاء يحوي ذلك الدم، ويتصل بالجسم عبر أنابيب، ينساب بها إلى داخل الجسم عن طريق الأوردة. فهو في حال توصيله بالجسم محمولاً، وبعد انسيابه داخل الجسم يكون سابحاً بالبدن.

أما الحالة الأولى: فلا تصح معها الصلاة، كما تقدم قريباً في حكم حمل النجاسة في الصلاة. قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: من صلى حاملاً وعاءً مسدوداً قد أوعي دماً، لم تصح صلاته[٢]. وعليه فإن كان يمكن زوال هذه الحال قبل خروج الوقت، أجّل الصلاة إلى آخر الوقت، وإن كان يمكن زوالها بعد خروج أول الوقتين الذين يصح الجمع بينهما، وقبل خروج الآخر، أخّر، وصلى الوقتين جمعاً في وقت الآخرة. وقد ينازع في هذا بأن كلّاً من الوقت، والخلو من النجاسة شرط في صحة الصلاة، إلا أن شرط الوقت مقدم على الخلو من النجاسة. وفي هذا القول تأخيره، والجواب أن هذا يصح في غير الوقتين

(١) انظر في هذه الشروط: المصدر الأخير، ومجلة البحوث الإسلامية (٢٢/ ٥٤)، فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم (٣/ ١٧٤)، والموقف الفقهي للدكتور البار، ص١٣٢، ١٣٣.

(٢) مجموع الفتاوى (٢١/ ٥٩٩).

المجموعين، لأنه ثبت في الشرع أن وقتهما واحد لأصحاب الأعذار، فلا تقديم هنا لشرط الطهارة من الحدث، ولا أظن المريض يحتاج إلى استمرار هذه الحالة، أكثر من هذا، إلا مع وضع لا يمكن معه الصلاة، كأن يكون المريض فاقداً لوعيه، وإن حدث صلى حسب حاله.

أما الحالة الثانية: فيكون الدم النجس قد اختلط بالطاهر الذي في باطن العروق، فهل يحكم له بنجاسة، أم يعطى حكم محله، وما خالطه؟ ظاهر كلام الفقهاء القول بالعفو عنه في الصلاة. قال ابن قدامة: إذا جبر عظمه بعظم نجس، فجبر، لم يلزمه قلعه إذا خاف الضرر، وأجزأته صلاته، لأنها نجاسة باطنة يتضرر بإزالتها، فأشبهت دماء العروق[1]. وقال صاحب المهذب: وإن جبر عظمه بعظم نجس، وخاف التلف من قلعه، لم يجب قلعه، على المذهب، لأن النجاسة يسقط حكمها عند خوف التلف، ولهذا يحل أكل الميتة عند خوف التلف، فكذلك هنا. وإن فتح موضعاً من بدنه، وطرح فيه دماً والتحم، وجب فتحه وإخراجه، كالعظم، أي الذي لا يخاف من نزعه تلفاً، وإن شرب خمراً، فالمنصوص أنه يلزمه أن يتقيأ، ومن أصحابنا من قال لا يلزمه، لأن النجاسة حصلت في معدنها، فصار كالطعام الذي أكله، وحصل في المعدة[2].

وفي مناقشة لابن تيمية لقول من يقول بنجاسة المني لاستحالته عن الدم النجس، يقول: إن خاصة النجس وجوب مجانبته في الصلاة، وهذا مفقود هنا، فالمكلف يصلي مع ما في البدن من الدماء وغيرها، ولو صلى حاملاً وعاء مسدوداً، قد أوعي دماً، لم تصح صلاته. فإن قلتَ: عفي عنه لمشقة الاحتراز. قلتُ: بل جُعل طاهراً لمشقة الاحتراز، فما المانع منه، والرسول ﷺ يعلل طهارة الهرة بمشقة الاحتزاز، حيث يقول: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات»[3]، بل أقول: قد رأينا جنس

(١) المغني (٢/ ٤٨٨).

(٢) انظر: المهذب مع المجموع (٣/ ١٣٧)، وفيه اختصار.

(٣) رواه مالك في الموطأ ص٢٠، كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء. وعنه أبو داود (/ ٦٠)، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، ح:٧٥، والترمذي (١/ ١٥٣)، =

المشقة في الاحتراز مؤثراً في جنس التخفيف، فإن كان الاحتراز من جميع النجس مشقاً عفي عن جميعه، وإن كان من بعضه عفي عن القدر المشق، وهنا يشق الاحتراز من جميع ما في داخل الأبدان، فيحكم لنوعه بالطهارة كالهر وما دونها. اهـ المقصود منه[1].

وظاهر كلام هؤلاء الأئمة أن النجاسة التي تدخل في جسد الإنسان، إما أن يحكم بطهارتها، أو يعفى عنها. وذلك للمشقة، وحلول النجاسة في معدنها، وخوف التلف. فقول ابن قدامة: أجزأته صلاته، لأنها نجاسة باطنة يتضرر بإزالتها، فأشبهت دماء العروق، أفاد أن النجاسة الباطنة التي يتضرر الإنسان بإخراجها يسقط حكمها. وكذا قول صاحب المهذب: إن النجاسة يسقط حكمها عند خوف التلف. وقوله: لأن النجاسة حصلت في معدنها، فصار كالطعام الذي أكله، وحصل في المعدة يفيد أن النجاسة التي استقرت في الباطن، في معدن النجاسة، يعفى عنها. بل على ما سبق نقله قريباً عن ابن تيمية فإن مشقة الاحتراز تؤثر في حكم الأعيان طهارة، واستدل بالخبر الدال على هذا، ووجهه أن الله تعالى حكم بطهارة الهرة لمشقة الاحتراز عنها، دل على ذلك قول النبي ﷺ: «فإنها من الطوافين»، فإنه تعليل للحكم بطهارتها، والله تعالى أعلم.

وعلى هذا فالدم الذي أعطي للمريض، ودخل في جسده، واستقر في معدنه، الذي هو الأوردة والشرايين، لا أثر له على الصلاة، إما للحكم بطهارته للمشقة والحاجة، أو للعفو عنه مع نجاسته لتعذر الاحتراز منه، وإما لاستقراره في معدن النجاسة، فيسقط حكمها عندئذ، والله تعالى أعلم.

= كتاب الطهارة، باب ما جاء في سؤر الهرة، ح:٩٢، والنسائي في الصغرى (١٥٨)، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، ح:٦٨، وابن ماجه (١/ ١٣٠)، كتاب الطهارة، باب الوضوء بسؤر الهرة، ح:٣٦٧، والحاكم (١/ ١٥٩). والحديث قال الترمذي: حسن صحيح. وقال الحاكم: حديث صحيح، وهو مما صححه مالك واحتج به في الموطأ، ووافقه الذهبي، وصححه النووي في المجموع (١/ ١٧١)، ونقل ابن حجر في التلخيص (١/ ٥٤) تصحيحه عن البخاري، والعقيلي، والدارقطني، وصححه الألباني في إرواء الغليل، ح:١٧٣.

(١) مجموع الفتاوى (٢١/ ٥٩٩) وفيه بعض التصرف.

المسألة الثالثة

حكم صلاة من غرس له عضو

من غُرس له عضو، لا يخلو إما أن يكون منه، أو من غيره. وقد تقدم الكلام في حكم غرس الأعضاء، والمقصود هنا معرفة أثر العضو المغروس على الصلاة. وهذه المسألة مبنية على الخلاف في طهارة عضو الآدمي المفصول.

جاء في بدائع الصنائع: المنفصل عن الآدمي للأصحاب فيه روايتان: نجس لا تجوز الصلاة معه، إذا كان أكثر من قدر الدرهم، وزناً أو عرضاً، على حسب ما يليق به، وفي رواية: طاهر، وهي الصحيحة، لأنه لا دم فيه، والنجس هو الدم(١). مع أن الآدمي عندهم ينجس بالموت قولاً واحداً، لأن نجاسة الميتات عندهم ليست لأعيانها، لكن لما احتبس فيها من الدماء(٢).

وفي الحاشية والشرح الكبير: المنفصل من الآدمي مطلقاً، أي في حال حياته، أو بعد موته، طاهر على المعتمد من طهارة ميتته، وأما على الضعيف، فما أُبين منه نجس مطلقاً(٣).

وفي المجموع: العضو المبان من الآدمي فيه وجهان أصحهما طهارته، وهو الذي صححه الخراسانيون، كميتته. والثاني نجاسته، وهو الذي قطع به العراقيون، أو جمهورهم، لأنه إنما حكم بطهارة الجملة لحرمتها. قال النووي: والصحيح الطهارة(٤).

وفي المغني: حكم أجزاء الآدمي وأبعاضه، حكم جملته، سواء انفصلت في حياته، أو بعد موته. لأنها أجزاء من جملته، ولأنها يصلى عليها فكانت طاهرة كجملته. وذكر القاضي(٥). أنها نجسة، رواية واحدة. لأنها لا حرمة

---

(١) بدائع الصنائع (١/٦٣). بتصرف. (٢) انظر: المصدر بصفحته.

(٣) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (١/ ٥٤). وانظر: مواهب الجليل(١/ ٩٩ ـ ١٠٠).

(٤) المجموع (٢/٥٦٣).

(٥) محمد بن الحسين بن محمد بن خلف البغدادي الحنبلي القاضي أبو يعلى الفراء، ولد سنة ٣٨٠هـ، وتوفي سنة ٤٥٨هـ ببغداد، من تصانيفه: العدة في أصول الفقه، والأحكام السلطانية، له ترجمة في طبقات الحنابلة (٢/ ١٩٣)، وسير أعلام النبلاء (١٨/ ٨٩).

لها، بدليل أنه لا يصلى عليها. ولا يصح هذا، فإن لها حرمة، بدليل أن كسر عظم الميت ككسر عظم الحي، ويصلى عليها إذا وجدت من الميت، ثم يبطل هذا بشهيد المعركة، فإنه لا يصلى عليه وهو طاهر(١).

ومن هذه النقول عن فقهاء المذاهب يظهر أن ما أبين من الآدمي، فيه قولان: الصحيح منهما عند الجميع أنه طاهر. والقول الثاني: النجاسة، وهو ضعيف.

وحجة القول بالطهارة ظاهرة جداً، وهي أنه جزء من طاهر فهو طاهر. وحجة القول الضعيف أنه لا حرمة له، والآدمي حكم بطهارته لجملته. والصواب أن له حرمة، كما قال ابن قدامة، ولا تلازم بين الصلاة والحرمة، ولا بين الصلاة والطهارة، فالشهيد له حرمة، وهو طاهر، ومع ذلك لا يصلى عليه، كما أشار إليه صاحب المغني. ولا يصلح الاستدلال هنا بحديث ما أبين من حي فهو كميتته(٢)، لأن الحديث لا يصح بهذا اللفظ، ولو صح فهو محمول على البهيمة كما هو مصرح به في الرواية المشهورة في كتب السنة، فلا يدخل ابن آدم في ذلك. مع أنه لو قيل بدخوله لما دل الحديث على نجاسة العضو المبان من الآدمي إلا على من يقول بنجاسة الآدمي بالموت، وهو قول ضعيف. ثم الحنفية وهم أشهر من يقول بذلك يقولون بطهارة العضو المفصول من الآدمي أيضاً.

إذا تبين هذا فالصحيح إذاً أنه لا أثر لغرس العضو على الصلاة، سواء كان غرساً ذاتياً، أو من غيره، لأنه عضو طاهر. وقد أجاب ابن العربي على

---

(١) المغني (٤٦/١) بتصرف يسير.

(٢) الحديث بهذا اللفظ مشهور في كتب الفقهاء، ولفظه الصحيح: «ما قطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة».
أخرجه أحمد (٢١٨/٥)، وأبو داود (٢٧٧/٣)، كتاب الصيد، باب في صيد قُطع منه قطعة، ح:٢٨٥٨، والترمذي (٧٤/٤)، كتاب الأطعمة، باب ما قطع من الحي فهو ميت، ح:١٤٨٠، كلهم من حديث أبي واقد الليثي ﷺ قال: قدم النبي ﷺ المدينة وهم يجبون أسنمة الإبل، ويقطعون أَلَيَات الغنم، فذكره. قال الترمذي: حسن غريب. وقال الحاكم (٢٣٩/٤): صحيح على شرط البخاري، ووافقه الذهبي، وحسنه الألباني في غاية المرام ص٤٣. وانظر: فقه النوازل لبكر أبو زيد ج:٢، ص١٩.

من قال في السن تقلع ثم ترد: ليس له أن يردها، من قِبَل أنها ميتة، ولو ردها أعاد كل صلاة صلاها، لأنها ميتة، وكذلك لو قطعت أذنه فردها بحرارة الدم، فالتزقت.

قال ابن العربي: وهذا غلط، بل ردها بصورتها لا يوجب عودها بحكمها، لأن النجاسة كانت فيها للانفصال، وقد عادت متصلة، وأحكام الشريعة ليست صفات للأعيان، وإنما أحكام تعود إلى قول الله سبحانه فيها، وإخباره عنها[1].

قلت: وكان يكفي في الجواب أنا لا نسلم نجاسة العضو المفصول عن الآدمي، بل هو طاهر، فلا تضر إعادته.

قال النووي: لو انقلعت سنه فردها موضعها، قال أصحابنا العراقيون: لا يجوز، لأنها نجسة، وهذا بناءً على طريقتهم أن عضو الآدمي المنفصل في حياته نجس، لكن المذهب طهارته[2].

فالصواب طهارة العضو المفصول من الآدمي، فلا أثر لغرسه بعد ذلك، على الصلاة، والله أعلم.



(١) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٦٢٩ ـ ٦٣٠)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٦/ ١٩٦) بتصرف.
(٢) المجموع (٣/ ١٣٩).

المبحث الثالث

آثار الدواء في باب الصيام

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الدواء الذي يدخل البدن عن طريق الفم والسبيلين.

المطلب الثاني: الدواء الذي يدخل البدن عن طريق الجلد.

⋞⋞⋞ ⋞⋞⋞ ⋞⋞⋞

تمهيد وفيه قاعدة فيما يفسد الصيام:

الأصل في الصيام إذا انعقد وفق الطريقة الشرعية، أنه صحيح، ولا يفسد إلا بدليل شرعي يوجب فساده. وقد دلت النصوص الشرعية على فساد الصيام بالأكل والشرب، والجماع عمداً، وهذا لا خلاف فيه بين أهل العلم، واختلفوا في أشياء كثيرة أخرى.

قال ابن تيمية رحمه الله: ما يفطر الصائم نوعان: ما يفطر بالنص والإجماع، وهو الأكل، والشرب، والجماع. ودم الحيض مناف للصيام بالسنة، واتفاق المسلمين، ونقل قول الخطابي: لا أعلم خلافاً بين أهل العلم في أن من ذرعه القيء فإنه لا قضاء عليه، ولا في أن من استقاء عامداً أن عليه القضاء[1]. قال: ومن احتلم بغير اختياره كالنائم لم يفطر بإتفاق المسلمين. وأما من استمنى، فأنزل، فإنه يفطر. وفي هذا رد لمن ظن أن القياس: ألا يفطر شيء من الخارج، وقالوا: سبب فطر من تعمد القيء مظنة رجوع بعض الطعام، وأن فطر الحائض على خلاف القياس. قال: وأما الكحل، والحقنة، وما يقطر في إحليله، ومداواة المأمومة والجائفة[2]، فهذا مما تنازع فيه أهل العلم، فمنهم

---

(١) معالم السنن مع أبي داود (٢/ ٧٧٧).

(٢) المأمومة شجاج الرأس وهي التي تصل إلى جلدة الدماغ، وتسمى تلك الجلدة أم=

من لم يفطِّر بشيء من ذلك، ومنهم من فطر بالجميع إلا الكحل، ومنهم من فطَّر بالجميع إلا بالتقطير، ومنهم من لا يفطر بالكحل، ولا بالتقطير، ويفطر بما سوى ذلك. ثم قال: والأظهر أنه لا يفطر بشيء من ذلك. فإن الصيام من دين المسلمين الذي يحتاج إلى معرفته الخاص والعام، فلو كانت هذه الأمور مما حرمه الله ورسوله في الصيام، ويفسد بها الصوم، لكان هذا مما يجب على الرسول ﷺ بيانه، ولو ذكر ذلك لعلمه الصحابة، وبلغوه الأمة، كما بلغوا سائر شرعه، فلما لم ينقل أحد من أهل العلم عن النبي ﷺ في ذلك، لا حديثاً صحيحاً، ولا ضعيفاً؛ لا مسنداً، ولا مرسلاً، علم أنه لم يذكر شيئاً من ذلك، والذين قالوا: إن هذه الأمور تفطر الصائم، لم يكن معهم حجة عن النبي ﷺ، وإنما ذكروا ذلك بما رأوه من القياس، وأقوى ما احتجوا به قوله ﷺ: «وبالغ في الاستنشاق، إلا أن تكون صائماً»[1].

قالوا: فدل ذلك على أن ما وصل إلى الدماغ يفطر الصائم إذا كان بفعله، ويقاس عليه كل ما وصل إلى جوفه بفعله من حقنة وغيرها، سواء كان ذلك في موضع الطعام والغذاء، أو غيره من حشو جوفه. والذين استثنوا التقطير، قالوا: التقطير لا ينزل إلى جوفه، وإنما يرشح رشحاً، فالداخل إلى إحليله، كالداخل إلى فمه وأنفه. والذين استثنوا الكحل قالوا: العين ليست كالقبل والدبر، لكن هي تشرب الكحل، كما يشرب الجسم الدهن والماء. والذين قالوا الكحل يفطر، قالوا: إنه ينفذ إلى داخله، حتى يتنخمه الصائم، لأن في داخل العين منفذاً إلى داخل الحلق. قال: وإذا كان عمدتهم هذه الأقيسة، ونحوها لم يجز إفساد الصوم بها، لوجوه:

= الدماغ. والجائفة في البدن وهي التي تصل إلى الجوف. انظر: المغني (٧/ ٧٠٩).

(١) أبو داود (١/ ١٠٠)، كتاب الطهارة، باب في الاستنثار، ح:١٤٢، والترمذي (٣/ ١٤٦)، كتاب الصوم، باب ما جاء في كراهية مبالغة الاستنشاق للصائم، ح:٧٨٨، والنسائي (١/ ٧٠)، كتاب الطهارة، باب المبالغة في الاستنشاق، ح:٨٧، من حديث لقيط بن صبرة وقال: هذا حديث حسن صحيح. وقال النووي في المجموع (٦/ ٣١٢): صحيح.

أحدها: أن القياس وإن كان حجة، إذا اعتبرت شروط صحته، إلا أن الأحكام الشرعية كلها بينتها النصوص أيضاً، وإن دل القياس الصحيح على مثل ما دل عليه النص، دلالة خفية. فإذا علمنا بأن الرسول ﷺ لم يحرم الشيء، ولم يوجبه، علمنا أنه ليس بحرام ولا واجب، وأن القياس المثبت لوجوبه وتحريمه فاسد. ونحن نعلم أنه ليس في الكتاب والسنة ما يدل على الإفطار بهذه الأشياء التي ذكرها بعض أهل الفقه، فعلمنا أنها ليست مفطرة.

والثاني: أن الأحكام التي تحتاج الأمة إلى معرفتها، وتعم بها البلوى، لا بد أن يبينها الرسول ﷺ، بياناً عاماً، ولا بد أن تنقلها الأمة، فإذا انتفى هذا، علم أن هذا ليس من دينه. ومعلوم أن الكحل، ونحوه، مما تعم به البلوى، كما تعم بالدهن والاغتسال، والبخور والطيب، فلو كان هذا مما يفطر لبينه النبي ﷺ، كما بين الإفطار بغيره، فلما لم يبين ذلك علم أنه من جنس الطيب، والبخور، والدهن. والبخور قد يتصاعد إلى الأنف ويدخل في الدماغ، وينعقد أجساماً والدهن يشربه البدن، ويدخل إلى داخله، ويتقوى به الإنسان، وكذلك يتقوى بالطيب قوة جيدة. وقد كان المسلمون في عهده يجرح أحدهم إما في الجهاد، وإما في غيره؛ مأمومة وجائفة، فلو كان هذا يفطر لبين لهم ذلك. فلما لم يبين ذلك، ولم ينه الصائم عنه علم أنه لم يجعله مفطراً.

الوجه الثالث: إثبات التفطير بالقياس، يحتاج إلى أن يكون القياس صحيحاً، وذلك إما قياس علة بإثبات الجامع، وإما بإلغاء الفارق، وهذا القياس هنا منتف. وذلك أنه ليس في الأدلة ما يقتضي أن المفطر، الذي جعله الله ورسوله مفطراً، هو ما كان واصلاً إلى دماغ، أو بدن، أو ما كان داخلاً من منفذ، أو واصلاً إلى الجوف، ونحو ذلك من المعاني التي يجعلها أصحاب هذه الأقاويل، هي مناط الحكم عند الله ورسوله ﷺ.

الوجه الرابع: أن القياس إنما يصح ـ إذا لم يدل كلام الشارع على علة الحكم ـ إذا سبرنا أوصاف الأصل، فلم يكن فيها ما يصلح للعلة، إلا الوصف المعين، وحيث أثبتنا علة الأصل، بالمناسبة، أو الدوران، أو الشبه المطرد، عند من يقول به، فلا بد من السبْر، فإذا كان في الأصل وصفان مناسبان، لم يجز أن نقول الحكم بهذا دون هذا. ومعلوم أن النص والإجماع أثبتا الفطر

بالأكل، والشرب، والجماع، والحيض. وقياس الاستنشاق عليها صحيح، لأن الماء إذا وصل بطن الإنسان عن طريق الأنف، حصل به ما يحصل بالشرب بالفم المنصوص عليه من التغذي به، وهذا لو لم يرد النص به لعلم بالعقل أن هذا من جنس الشرب بالفم، فإنهما لا يفترقان إلا في دخول الماء من الفم، وذلك غير معتبر، بل دخول الماء من الفم وحده لا يفطر، فليس هو مفطراً، ولا جزءاً من المفطر لعدم تأثيره، بل هو طريق إلى الفطر، وليس كذلك الكحل والحقنة، ومداواة الجائفة والمأمومة، فإن الكحل لا يغذي ألبتة، وكذلك الحقنة لا تغذي، بل تستفرغ ما في البدن، كما لو شم شيئاً من المسهلات، أو فزع فزعاً أوجب استطلاق جوفه، والدواء الذي يصل إلى المعدة في مداواة الجائفة، والمأمومة، لا يشبه ما يصل إليها من غذائها. واستشهد بحديث: «إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم»[1]، وفي الصيام تضييق لمجاري ذلك الدم، وأن الصائم نهي عن الأكل والشرب، لأن ذلك سبب للتقوي بالدم الذي يتولد عنها مما يوسع مجاري الشيطان، وفي الامتناع عن ذلك تضييق لها، وهذه مناسبة ظاهرة في منع الصائم من الأكل والشرب، والحكم ثابت على وفقه، وكلام الشارع قد دل على اعتبار هذا الوصف وتأثيره. والدم إنما يتولد من الغذاء، لا من حقنة، وكحل، أو تقطير في الذكر، ولا ما يداوى به المأمومة والجائفة، وهو متولد عما استنشق من الماء، لأن الماء مما يتولد منه الدم، فكان المنع منه من تمام الصوم، فإذا كانت هذه المعاني وغيرها موجودة في الأصل الثابت بالنص، والإجماع، فدعواهم أن الشارع علق الحكم بما ذكروه من الأوصاف، معارضة بهذه الأوصاف، والمعارضة تبطل كل نوع من الأقيسة، إن لم يتبين أن الوصف الذي ادعوه هو العلة دون هذا. فإن قيل: بل الكحل قد ينزل إلى الجوف، ويستحيل دماً. قيل: هذا كما يقال في البخار الذي يصعد من الأنف إلى الدماغ، فيستحيل دماً، وكالدهن الذي يشربه الجسم. والممنوع منه إنما هو ما يصل إلى المعدة، فيستحيل دماً، ويتوزع على

(١) صحيح البخاري كتاب الاعتكاف، باب زيارة المرأة زوجها في اعتكافه، ح:٢٠٣٨، الفتح (٤/ ٣٣٠)، وصحيح مسلم (٤/ ١٧١٢)، كتاب السلام، باب أنه يستحب لمن رؤي خالياً بامرأة وكانت زوجه أو محرماً له أن يقول هذه فلانة. ح:٢١٧٤.

البدن. فقياس الكحل والحقنة، ونحوهما على البخار والدهن أولى، لما يشتركان فيه من أن ذلك ليس مما يتغذى به البدن، ويستحيل في المعدة دماً. فإن قيل: فالجماع مفطر، وهذه العلة منتفية فيه. قيل: تلك أحكام ثابتة بالنص والإجماع، فلا يحتاج إثباتها إلى القياس، بل يجوز أن تكون العلل مختلفة، فيكون تحريم الطعام والشراب، والفطر بذلك لحكمة، وتحريم الجماع، والفطر به لحكمة، والفطر بالحيض لحكمة، ثم الجماع من حيث كونه نوع استفراغ، يجري مجرى الحيض والقيء، فيفطر من هذه الجهة. ومن جهة أخرى فهو إحدى الشهوتين، وفي الحديث الصحيح: «يدع شهوته وطعامه من أجلي»[1] وشهوة الجماع أعظم من شهوتي الطعام والشراب، فصار بالحكم أولى، ولهذا وجبت فيه الكفارة. وأما كونه يضعف البدن، كالاستفراغ، فتلك حكمة أخرى. فصار الجماع كالأكل من جهة، وكالحيض من جهة، وهو في تلك الحكم أبلغ منهما، فكان إفساده للصوم أعظم من إفسادهما. اهـ من مجموع الفتاوى[2].

ومن هذا البحث المستفيض القيم، يمكن استخلاص قواعد صحيحة تضبط مفسدات الصيام. أهم هذه القواعد:

أولاً: الأصل في هذا الباب النص والإجماع. فما جعله الله تعالى ورسوله ﷺ مفسداً للصوم، فهو كذلك، وإلا فالأصل صحة العبادة.

ثانياً: ليس في باب الصيام علة منصوصة، وأي علة مستنبطة، تخالف ما دل عليه النص، كان القياس المبني عليها فاسداً. وأحسن المعاني التي يمكن أن تجعل مناط الحكم في هذا الباب، أمور ثلاثة:

أحدها: وصول ما يحصل به الغذاء، وتولد الدم إلى المعدة. وما في معناه.

والثاني: استفراغ ما يضعف البدن.

والثالث: فعل ما تحصل به شهوة للصائم.

---

(١) طرف من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وفيه: «يترك طعامه وشرابه وشهوته من أجلي». أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب فضل الصوم، ح:١٨٩٤، الفتح (٤/ ١٢٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٥/ ٢١٩ ـ ٢٤٩) وفيه اختصار وتصرف في بعض عبارات الشيخ رحمه الله تعالى.

فهذه أوصاف مناسبة تصلح لبناء الحكم عليها، وقد اعتبرها الشارع، كما تقدم. وليس في الأدلة ما يقتضي أن المفطر، الذي جعله الله ورسوله مفطراً، هو ما كان واصلاً إلى دماغ، أو بدن، أو ما كان داخلاً من منفذ، أو واصلاً إلى الجوف، ونحو ذلك من المعاني التي جعلها بعض الفقهاء، مناط الحكم عند الله ورسوله ﷺ.

ثالثاً: ليس كل داخل في البدن مفسداً للصوم، كما أنه ليس كل خارج عنه لا يفسد الصوم. فالبخار والدهن يتشربه الجسم، ونحوهما مما يدخل إلى البدن، ولا يفسد الصيام. والبول والغائط تخرج عن البدن ولا تفسد الصيام. فليس الخروج ولا الدخول المجردان، أوصافاً معتبرة يبنى عليها الحكم.

رابعاً: قد يكون الأمر المفسد للصيام، غير مفسد له إذا ارتبط بحال معينة، فمن تعمد الاستمناء، أو القيء، فسد صومه. ومن احتلم، أو ذرعه القيء، لا يفسد صومه. وقد يقال لا فرق بين الحالين إلا وجود القصد وعدمه، وهذا في ذاته وصف مناسب، غير أنه يشكل على قاعدة الحكم الوضعي، لأن طرد قاعدته حصول الفساد بحصول المفسد، دون النظر إلى أي اعتبار آخر، والقصد وعدمه إنما يؤثر في ترتب الإثم. لكن الاتفاق واقع على عدم فساد الصوم بالاحتلام، ومن ذرعه القيء. والذي يظهر أن فيه فرقاً آخر، وهو أن الاستمناء فيه إتيان الشهوة، وقد تقدم أن ترك الشهوة مقصود شرعي في الصوم، وهذا مناف له، بخلاف الاحتلام، فكثيراً ما يكون مجرد دفق للماء، بل قد لا يحس به صاحبه، إلا إذا استيقظ. وأما من ذرعه القيء، فعادة ما يكون عن مرض، وحينئذ فبقاء هذا الطعام الخارج بالقيء ليس مما يفيد الجسد، بل مما يضره، ولهذا رفضته الطبيعة، فليس هو من باب الاستفراغ الضار، وإن كان في بعض أحواله يكون ضاراً. أما من استدعى القيء فإنه قد أفرغ ما في بطنه، وجسمه في حاجة إليه، وهذا مما يضعف البدن. والله أعلم.

ثم عوداً إلى المبحث المعقود لبيان أثر الدواء في باب الصيام، أعرض فيه لبيان آثار الأدوية ووسائلها التي تدخل البدن، وذلك في المطلبين التاليين:

المطلب الأول

الدواء الذي يدخل البدن عن طريق الفم والسبيلين

وفيه مقصدان:

المقصد الأول: مذاهب الفقهاء فيما يدخل البدن من الدواء.

المقصد الثاني: النوازل الفقهية التي تتفرع على ذلك.

⋞⋞⋞ ⋞⋞⋞ ⋞⋞⋞

المقصد الأول

مذاهب الفقهاء فيما يدخل البدن من الدواء

تدخل الأدوية إلى بدن الإنسان من طرق عديدة. والمنفذ الأساس لذلك هو الفم، وقد تصل بمنافذ أخرى، كالأنف، والأذن، والقبل، والدبر، وغير ذلك مما سوف تأتي الإشارة إليه في موضعه. فهل كل ما دخل إلى البدن من الدواء يفسد الصوم، أم يختلف الحال، نظراً لنوع الداخل، أو نظراً لنوع المنفذ؟.

مذاهب الفقهاء في هذا:

عند الحنفية: من استعط، وهو صائم، ذاكراً لصومه كان عليه القضاء، وكذلك من قطر في أذنه. ومن داوى جائفة، أو مأمومة، فإن أبا حنيفة كان يقول: إن داواها بدواء رطب فعليه القضاء. وإن داواها بدواء يابس فلا قضاء عليه. وقال محمد، وأبو يوسف: لا قضاء عليه في ذلك. وقالوا عن الدواء يدخل عن طريق السبيلين: ما يعطى عن طريق الدبر وقُبُل المرأة يفسد الصوم بالاتفاق، بينما اختلفوا فيما يقطر في إحليل الرجل، فأبو حنيفة يقول: لا يفسد الصوم، وعند الصاحبين يفسد، ولأبي حنيفة مثل قولهما. وقالوا في الفرق بين الرجل والمرأة: إن لمثانة المرأة منفذاً يصل منه الدواء إلى الجوف، كالإقطار في الأذن[1].

---

(١) مختصر الطحاوي، ص٥٦ ـ ٥٧، وبدائع الصنائع (٢/ ٩٣).

وعند المالكية: كل ما وصل إلى الجوف، من وَجور[1]، أو سعوط، أو حقنة، أفطر، وعليه في ذلك القضاء لا غير. قال أبو عمر: وقد قيل القضاء في الحقنة استحباب، لا إيجاب، وهو عندنا الصواب، لأن الفطر مما دخل من الفم، ووصل إلى الحلق، والجوف. وفي القوانين: يفطر إجماعاً بما يصل إلى الجوف، بثلاثة قيود. الأول: أن يكون مما يمكن الاحتراز منه. الثاني: أن يكون مما يغذي. الثالث: أن يصل من واحد من المنافذ الواسعة؛ وهي: الفم، والأذن، والأنف. أما الحقنة، ففيها ثلاثة أقوال في المذهب: الإفطار، وعدمه، وتخصيص الفطر بالحقنة بالمائعات. ولا يفطر ما يقطر في الإحليل، ولا دواء الجرح الذي يصل إلى الجوف[2].

ومذهب الشافعية: فساد الصوم بكل ما يصل إلى الجوف. وضبطوا الداخل المفطر بأنه: العين الواصلة من الظاهر إلى الباطن، في منفذ مفتوح، عن قصد، مع ذكر الصوم. وهو عندهم: باطن الدماغ، والبطن، والأمعاء، والمثانة. فلو وضع دواءً على مأمومة، أو جائفة، فوصل جوفه، أو دماغه، أفطر. والحقنة تفطر على المذهب، وصلت إلى المعدة، أم لا. والسعوط، إذا وصل الدماغ، أفطر[3].

ومذهب الحنابلة: فساد الصوم بكل ما أدخله إلى جوفه، أو مجوف في جسده، كدماغه، وحلقه، ونحو ذلك مما ينفذ إلى معدته، إذا وصل باختياره، وكان مما يمكن التحرز منه، سواء وصل من الفم على العادة، أو غير العادة، كالوجور، واللدود، أو من الأنف كالسعوط، أو ما يدخل من الأذن إلى الدماغ، أو ما يدخل من العين إلى الحلق، أو ما يدخل إلى الجوف من الدبر كالحقنة، أو ما يصل من مداواة الجائفة إلى جوفه، أو من دواء المأمومة إلى دماغه[4].

هذه هي مذاهب الفقهاء فيما يدخل إلى بدن الإنسان من الدواء عبر منافذ

---

(١) الوجور مثل رسول: الدواء يصب في الحلق. المصباح المنير (٢/ ٦٤٨).
(٢) الكافي (١/ ٣٤٥)، والقوانين الفقهية لابن جزي، ص١٢٣.
(٣) المجموع (٦/ ٣١٣، ٣١٤).
(٤) المغني (٤/ ٣٥٢)، وكشاف القناع (٢/ ٣٧٠).

عديدة، وهي تتفق في بعض المواضع، وتختلف في بعضها كما هو ظاهر، وينبني على ذلك اختلاف في قياس أقوالهم في النوازل المذكورة في المقصد التالي.

المقصد الثاني
النوازل الفقهية التي تتفرع على ذلك

يتفرع على مذاهب الفقهاء في أثر الداخل إلى البدن على الصوم، مسألة هي:

أثر المنظار على الصوم:

المنظار إما أن يُدخل إلى باطن الإنسان، كمنظار المعدة، والإثني عشر، والأمعاء، والكبد ونحو ذلك. أو يكون دون ذلك كمنظار المثانة، ونحوه.

وقاعدة الحنفية: فساد الصوم بما وصل إلى الجوف، أو الدماغ، واستقر فيهما. ولهذا قالوا: لو طعن برمح فوصل إلى جوفه، أو دماغه، نظر: فإن أخرجه مع النصل لم يفسد صومه، وإن بقي النصل فيه فسد[1].

فعلى هذا لا يفسد الصوم بالمنظار الذي يدخل من أعلى عندهم، لأنه يخرج، ولا يستقر في الجوف.

وأما منظار المثانة، فهو من قبيل ما لا يصل إلى الجوف، فلا يفسد الصوم أيضاً، لأنهم ذكروا أن ما يدخل عن طريق الدبر وقبل المرأة يفسد الصوم، لأن للمثانة منفذاً إلى الجوف، فلم يعتبروا المثانة من الجوف وإنما ينفذ منها الداخل إلى الجوف، والمنظار لا ينفذ فلا يفسد الصوم، إلا إذا كان المنظار مصحوباً بما يفسد الصيام، فهل يفسد به؟ هذا يبنى على مسألة أخرى، هي: هل للمثانة منفذ إلى الجوف، أم لا؟[2].

أما المالكية فقاعدة الإفطار عندهم في هذا: دخول داخل إلى الجوف. قال في العقد الثمين: وضَبْط الدخول: كل عين يمكن الاحتراز منه غالباً،

---

(١) انظر: بدائع الصنائع (٢/ ٩٣).

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين (٢/ ٣٩٩، ٤٠٠).

وصل من الظاهر إلى المعدة، أو الحلق، من منفذ واسع كالفم، والأنف، والأذن، وفي إلحاق الحقنة بالمائعات بذلك، خلاف. وكذلك في إلحاق غير المغذي من ذلك، به[1].

فعلى قاعدتهم هذه يفسد الصوم بالمنظار الذي من أعلى، لأنه داخل إلى الجوف من منفذ واسع، ويمكن الاحتراز منه، على القول بعدم اشتراط كون الداخل مغذياً، وإلا خرج المنظار، على القول بهذا القيد، فلا يكون مفطراً. فقياس مذهبهم، أن في فساد الصوم بالمنظار قولين.

وأما الشافعية والحنابلة فقاعدة مذهبهم: فساد الصوم بالمناظير مطلقاً، لأن كل داخل عندهم إلى الجوف، أو ما هو مجوف في الجسد، أو إلى الدماغ، يفسد الصوم، سواء كان مغذياً، أو لا، وسواء استقر، أو خرج. ويستثنى من ذلك منظار المثانة، ونحوه، مما لا يصل إلى الجوف، فقياس مذهب الحنابلة عدم فساد الصوم به، خلافاً للشافعية[2].

ومن فروع الشافعية في هذا: أنه لو طُعن، فوصلت السكين إلى جوفه، أفطر بلا خلاف عندهم، ولو ابتلع خيطاً وطرفه الآخر بارزاً أفطر على المشهور الذي قطع به جمهور الأصحاب. وهذا مطابق تماماً للمنظار[3].

والذي يظهر أن المناظير لا أثر لها على الصيام. ويمكن القول بأن هذا مذهب الحنفية، والمالكية في قول. وهو مذهب ابن حزم[4]. وهو مقتضى اختيار ابن تيمية رحمه الله، كما تقدم من كلامه. وهذا الترجيح بناء على القاعدة، التي تقدم بيانها من أنه لا يفسد الصوم إلا بنص، أو إجماع، أو بمعنى يقتضي الإلحاق بما ثبت بهما. والمناظير لا نص فيها بالاتفاق، وليس فيها من المعنى ما يقتضي إلحاقها بمفسدات الصيام الثابتة بالنص والإجماع، فلا هي مما يغذي البدن، ولا هي من قبيل الاستفراغ المضعف للبدن، ولا فيها قضاء شهوة مما جاء الشرع بتركه في الصيام فلا وجه للقول بكونها مفطرة، والله أعلم. أما

(١) عقد الجواهر الثمينة (١/ ٣٥٧).
(٢) انظر: المغني (٤/ ٣٥٣)، والمجموع (٦/ ٣١٤، ٣١٣).
(٣) المجموع (٦/ ٣١٤).
(٤) المحلى (٦/ ٢١٤).

منظار المثانة والقولون ونحوهما مما يدخل من أسفل، فالقول فيها مبني على مذاهب الفقهاء فيما يدخل البدن عن طريق السبيلين، وتقدمت الإشارة إليه، وهذا ملخصه:

اختلف الفقهاء فيما يدخل إلى البدن عن طريق السبيلين. وخلاصة المذاهب في هذا ثلاثة:

الأول: يفسد الصوم مطلقاً. وهذا مذهب الشافعية، وصاحبي أبي حنيفة.

الثاني: لا يفسد مطلقاً. وهذا قول في مذهب مالك. قاله ابن حبيب، واختاره ابن عبد البر، قال: وقد قيل القضاء في الحقنة استحباب، لا إيجاب، وهو عندنا الصواب[1].

وهو قول ابن حزم، واختيار ابن تيمية.

الثالث: الفرق بين ما يدخل من الدبر، وقُبُل المرأة، فيفسد الصوم. وما يدخل في إحليل الرجل، فلا يفسده. وهذا قول أبي حنيفة، والمشهور من مذهب المالكية، وهو مذهب الحنابلة، فقد وافقوا الشافعية في القول بفساد الصيام بما يدخل من الدبر، لكن خالفوهم في الدواء الذي يدخل من ذكر الرجل. وعللوا ذلك بأنه: ليس بين باطن الذكر والجوف منفذ، وإنما يخرج البول رشحاً، فالذي يدخله لا يصل إلى الجوف فلا يفطر[2].

فالمنظار الذي يكون من أسفل يفسد الصوم على قياس مذهب الشافعية والصاحبين سواء كان من القبل أو من الدبر، للرجل أو للمرأة.

ولا يفسد مطلقاً على قياس ما اختاره ابن عبد البر، وابن حزم وابن تيمية.

وقياس مذهب الحنابلة، والمشهور عند المالكية، وهو مذهب أبي حنيفة: أن المنظار الذي يكون من الدبر يفسد الصوم مطلقاً، وإن كان من قبل المرأة فكذلك، بخلاف ما يدخل في إحليل الرجل فلا يفسد الصوم.

---

(١) القوانين، ص١٢٣، وعقد الجواهر (١/ ٣٥٨)، وحاشية الدسوقي (١/ ٥٢٤)، والكافي (١/ ٣٤٥).

(٢) المغني (٤/ ٣٥٣، ٣٦٠).

ومثل المنظار من النظائر: الفحص بإدخال الإصبع، وإدخال الآلة التي تستخدم لكشط الرحم وتنظيفه. ومن نظائر ذلك في كلام الفقهاء قول الشافعية: لو أدخل الرجل أصبعه، أو غيرها، في دبره، أو أدخلت المرأة أصبعها، أو غيره، في قبلها، وبقي البعض خارجاً، بطل الصوم[1]. وهذا ينطبق تماماً مع المنظار، والفحص بالأصبع.

وحجة من يرى فساد الصوم مطلقاً أن هذه المنافذ جميعها توصل إلى الجوف، وكل ما وصل إلى الجوف أفسد الصوم. ثم من استثنى الذكر وحده يقول إن ما يدخل منه لا يصل إلى الجوف فلا يفسد الصوم.

وأما من منع مطلقاً، فإن قاعدة المفطر عنده ما دخل من المنافذ الواسعة المعلومة، وليس هذا منها، هذا على قاعدة المالكية. وأما ابن حزم، فيقول: إنما نهانا الله تعالى في الصوم، عن الأكل، والشرب، والجماع، وتعمد القيء. قال: وما علمنا أكلاً، ولا شرباً يكون على دبر، أو إحليل[2]. وهذا وإن كان صحيحاً في هذا المقام، إلا أن في التزامه على الإطلاق إشكالاً. ويرى العلامة ابن تيمية أن مثل هذا لا يفطر، لأنه لا نص عليه، ولا إجماع، ولا هو يشمله النص، ولا فيه من العلة ما يقتضي إلحاقه بما ثبت به النص. وهذا هو الصحيح، فإن إدخال الدواء، أو وسيلته عن طريق السبيلين، ليس فيه معنى يفسد الصوم، إلا قولهم بأنه يصل بذلك إلى الجوف، وقد تقدم أنه ليس في الشرع ما يدل على تعليق الحكم بالوصول إلى الجوف، والأصل بقاء الصيام وصحته. وعلق بعض أهل العلم القول فيها برأي الأطباء، فإن قالوا: هي في معنى الأكل والشرب، أفسدت الصوم، وإلا فلا[3]. والحق أنها ليست في معنى الأكل والشرب، ولا فيها من المعاني ما يلحقها بالمفطرات المنصوصة، فلا يفسد الصوم بها، والله أعلم.

إذا تبين هذا بقي النظر بعد ذلك في مسألتين:

---

(١) المجموع (٦/ ٣١٤).
(٢) المحلى (٦/ ٢١٤).
(٣) انظر: فتاوى الاعتكاف والصيام، لابن عثيمين، ص٣٤.

إحداهما: حكم ما يستصحبه المنظار غالباً من بقايا المواد المطهرة، هل له أثر على الصوم.

والثانية: لو تقيأ المريض بسبب هذا المنظار، هل له حكم من تعمد القيء، أم حكم من ذرعه؟.

والكلام على هذا في الفرعين التاليين:

الفرع الأول: أثر البلل الذي يصاحب المنظار:

مقتضى كلام الفقهاء أنه لو صحب المنظار مادة غيره، ووصلت إلى الجوف، أفطر بذلك. فالحنفية يقولون: لو أدخل أصبعه اليابسة في دبره، لم يفسد، ولو كانت مبتلة، وأدخلها إلى موضع المحقنة، وكان ذاكراً لصومه، فسد، لبقاء شيء من البلة في الداخل[1].

والحنابلة يقولون: لو خرج ريقه إلى ثوبه، أو بين أصابعه، أو بين شفتيه، ثم عاد، فابتلعه، أو بلع ريق غيره، أفطر. ولو ترك في فمه حصاة، أو درهماً، فأخرجه وعليه بَلّة من الريق، ثم أعاده فيه، وكان ما عليه من الريق كثيراً، فابتلعه، أفطر. والأصل عندهم حصول الفطر بكل واصل من الفم، لكن عفي عن الريق، لعدم إمكان التحرز منه، فما عداه يبقى على الأصل[2].

والشافعية يقولون: لو ابتلع شيئاً يسيراً جداً، كحبة سمسم، أو خردل، ونحوهما أفطر بلا خلاف عندنا. وقالوا في الريق: لا يفطر بثلاث شروط: هي أن يتمحض ولا يختلط بغيره، وأن يبتلعه من معدنه، وأن يبتلعه على العادة[3].

وظاهر هذا عدم العفو عما يصاحب المنظار، وأنه يفسد الصوم. وهو قول للمالكية[4].

لكن الفقهاء كلهم استثنوا من المفسدات ما يصعب الاحتراز عنه، كبلع الريق، وغبار الطريق، والدقيق، ونحو ذلك، مع أنها قد تكون أكثر كمية مما أفسدوا به الصوم، مما لا يشق الاحتراز عنه. فهل ينزل البلل اليسير المصاحب للمنظار منزلة ما يعفى عنه للمشقة؟. قد يقال بأنه ينزل من جهة أن الاحتراز

---

(١) حاشية ابن عابدين (٢/٣٩٦، ٣٩٧).
(٢) المغني (٤/٣٥٥، ٣٥٦).
(٣) المجموع (٦/٣١٧، ٣١٨).
(٤) انظر: حاشية الدسوقي (١/٥٢٢).

عنه ليس شاقاً فحسب، بل مستحيل، فهو بهذا أولى بالعفو من غيره مما استثنوه. لكن قد يقال: هذا مفروض فيما لو أدخل المنظار، فلِمَ تعمد إدخاله وقد لا يلزم، حتى نضطر إلى هذا القول؟ وحينئذ لا بد من التفصيل. فإن كان إجراء المنظار ضرورة، لا يمكن تأخيرها إلى وقت الغروب، عفى عما صاحبه من بلل، لعسر التحرز، بل لاستحالته، كما تقدم. وإذا لم يكن إجراؤه ضرورة عاجلة، بل يمكن تأخيره إلى وقت الإفطار، من غير ضرر يلحق بالمريض، فالمنع هنا أولى، والقول بفساد الصوم أقيس. وهذا كله على أصل الفقهاء القائلين بفساد الصوم بكل ما وصل إلى المعدة. أما على القول الذي تقدم ترجيحه، فإن مثل هذا البلل، لا أثر له، لأنه لا يمكن إلحاقه بما جعله الله ورسوله مفطراً، والأصل بقاء الصوم وعدم فساده. يؤيد هذا، أنهم تجاوزوا عن قليل الطعام الذي يكون بين الأسنان، ثم يبتلعه الصائم. قال ابن قدامة: من أصبح بين أسنانه طعام يسير لا يمكنه لفظه، فازدرده، فإنه لا يفطر به، لأنه لا يمكن التحرز منه، فأشبه الريق. قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على ذلك[1]. والله تعالى أعلم.

الفرع الثاني: أثر القيء الذي قد يسببه المنظار:

قال ابن المنذر: وأجمعوا على أنه لا شيء على الصائم إذا ذرعه القيء، وأجمعوا على إبطال صوم من استقاء عامداً[2]. وتقدم قول الخطابي في حكاية الاتفاق، أيضاً. لكن إذا سبب المنظار تقيئاً، فبأي النوعين يلحق؟ قد يقال: إنه من باب ذرع القيء، لأن القيء خارج بغير إرادة الصائم، وهذا واضح. لكن قد يقال إن التعمد جاء من جهة تعمد إدخال المنظار، الذي هو مظنة القيء. ويجاب عن هذا بأن المتعمد فعلاً، هو إدخال المنظار، والغالب فيه ألا يحصل منه قيء، فإن حدث بعد ذلك، فله حكم ذرع القيء، فلا أثر له على الصوم، بل هو صحيح. لكن قد يقال: الأولى أن يؤخر المنظار إلى وقت الإفطار، إن كان حال المريض يحتمل ذلك، كما قيل في المسألة قبل هذه، وهذا أولى. والله تعالى أعلم.

---

(١) الإجماع ص٣٩.

(٢) الإجماع ص٣٩، وانظر: المجموع (٦/ ٣٢٠).

المطلب الثاني

الدواء الذي يدخل البدن عن طريق الجلد

وفيه أربعة مقاصد:

المقصد الأول: الدواء الذي يدخل عن طريق العضل والجروح.

المقصد الثاني: الغسيل الكلوي.

المقصد الثالث: الإبر الوريدية.

المقصد الرابع: الدم.

⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖ ⋖⋖⋖

المقصد الأول

الدواء الذي يدخل عن طريق العضل والجروح

هذا النوع من الدواء هو من قبيل ما يكون بظاهر البدن دون باطنه. وقد وضع الفقهاء ضابطاً يتميز به الباطن من الظاهر في الصيام. فعند الحنفية الجوف والدماغ[1]. وعند المالكية البطن والحلق[2]. وعند الشافعية، فيما يعتبر به، وجهان: الأول أنه ما يقع عليه اسم الجوف. والثاني: يعتبر معه أن يكون له قوة تحيل الواصل إليه، من دواء، أو غذاء. قال النووي: والأول: هو الموافق لتفريع الأكثرين[3]. وعند الحنابلة كل جوف، أو مجوف في الجسد، كالدماغ، والحلق، ونحو ذلك، مما ينفذ إلى المعدة[4].

وكلهم متفقون على أن العبرة بالوصول إلى جوف البدن، الذي هو البطن. لكن قد يختلفون في اعتبار ما يوصل إليها، وما لا يوصل. ولهذا اتفق فقهاء الحنفية على أن المفطر: ما وصل إلى الجوف، أو الدماغ، من المخارق الأصلية: كالفم، والأنف، والأذن، والدبر. واعتبروا الدماغ، قالوا: لأن له منفذاً إلى الجوف، فكان بمنزلة زاوية من زواياه. واختلف الإمام والصاحبان، فيما وصل من غير المخارق الأصلية، كالدواء يوضع في طريق الجائفة

---

(١) انظر: بدائع الصنائع (٢/ ٩٣).

(٢) عقد الجواهر الثمينة (١/ ٣٥٧).

(٣) المجموع (٦/ ٣١٣).

(٤) المغني (٤/ ٣٥٣).

والمأمومة، فرأى أبو حنيفة أنه يفسد، لأن الظاهر وصوله، فيبنى الحكم على الظاهر، ومنعه الصاحبان، اعتباراً للمخارق الأصلية؛ لأن الوصول منها إلى الجوف متيقن، ومن غيرها، مشكوك فيه، فلا يحكم بالفساد مع الشك[1].

وعلى هذا، فلا يفسد الصوم بالأدوية التي تعطى في الجلد مطلقاً. وأما الأدوية التي توضع في الجروح، فيفرق بين ما كان جائفة أو مأمومة، فيفسد الصوم بالدواء الذي يوضع فيها، على قول أبي حنيفة، ولا يفسد، على قول الصاحبين. أما ما كان دون ذلك من الجروح، فلا يفسد الصوم بالدواء الذي يوضع فيها، وأما ما يعطى عن طريق العضل كالإبر فهو متردد بين أن يلحق بما يعطى بالجلد، أو ما يوضع في الجراح، فيلحق بأقواهما شبهاً. هذا تحصيل مذهب الحنفية في المسألة.

وعند المالكية يشترط في المفطر أن يدخل إلى الجوف من أحد المنافذ الواسعة، وهي: الفم، والأنف، والأذن، وما يصل من القبل والدبر، على القول بأنه مفطر، مشروط بكونه مائعاً[2]. ولهذا نصوا على أنه لا يفطر دواء الجرح الذي يصل إلى الجوف، ولا بوصول ما تعالج به الجائفة، إلى الجوف.

وعلى هذا فمذهب المالكية عدم فساد الصوم بالدواء الذي يعطى بالعضل، والجلد.

وأما على مذهب الشافعية، فلا يفسد الصوم بالدواء الذي يعطى بالعضل، والجلد. وفي الجروح تفصيل: إن كان الدواء يصل بها إلى الجوف، فإنه يفسد الصوم. قال في المجموع: لو داوى جرحه، فوصل الدواء إلى جوفه، أو دماغه، أفطر. وإن كان دون ذلك، فلا. قالوا: لو قطر في أذنه، فوصل إلى الدماغ، فوجهان أصحهما: يفطر. ولو وصل الدواء إلى داخل لحم الساق، أو وصل مخه، لم يفطر بذلك، بلا خلاف. لأنه لا يعد عضواً مجوفاً[3]. وهكذا مذهب الحنابلة. فقالوا: يفسد الصوم بما يدخل إلى الجوف من مداواة الجائفة، أو من دواء المأمومة، إلى دماغه[4].

(١) بدائع الصنائع (٢/ ٩٣).

(٢) انظر: القوانين الفقهية، ص١٢٣، والشرح الكبير (١/ ٥٢٤).

(٣) المجموع (٦/ ٣١٤، ٤٢٠). (٤) المغني (٤/ ٣٦٠، ٣٥٣).

فتحصل من هذا: اتفاق الجميع على عدم فساد الصوم بالدواء الذي يكون بالعضل، والجلد، والجروح التي لا يصل الدواء منها إلى الجوف والدماغ.

واختلفوا بعد ذلك في الدواء الذي يوضع في الجروح، ويصل إلى الجوف أو الدماغ، على قولين:

القول الأول: أنه لا يفطر أيضاً. وهذا قول المالكية، ومحمد، وأبي يوسف، صاحبي أبي حنيفة.

القول الثاني: أنه يفطر. وهو قول أبي حنيفة، والشافعية، والحنابلة.

واحتج هؤلاء بقوله ﷺ: «بالغ في الاستنشاق، إلا أن تكون صائماً»[1]. فدل على أنه إذا وصل إلى الدماغ شيء بطل صومه. وبأن الدماغ أحد الجوفين، والواصل إليه يغذيه، فيبطل الصوم، كالواصل إلى جوف البدن، وهو البطن. ولأنه واصل إلى الجوف باختياره، فأشبه الأكل[2].

وحجة من لم ير فساد الصوم بذلك أن المعتبر وصول الدواء إلى الجوف، وهذا متيقن عن طريق المخارق الأصلية، أما غيرها فمشكوك فيه، والصيام متيقن، فلا يفسد بشك، إذ اليقين لا يزول بالشك[3].

والصواب قول المالكية والصاحبين. وهو قول ابن حزم، واختيار العلامة ابن تيمية، رحمهم الله جميعاً. وذلك بناء على القاعدة المتقدمة أنه لا يعد مفسداً للصوم إلا ما ثبت بالشرع أنه كذلك، أو ثبت فيه من المعنى ما يقتضي إلحاقه بما ثبت بالنص، والإجماع. والدواء الذي يكون بهذه الجراح، لا نص فيه، ولا إجماع. وليس فيه ما يقتضي إلحاقه بالثابت بالنص والإجماع، فهو ليس بطعام، ولا شراب، ولا هو في معناهما، إذ لا يفيد البدن غذاءً، ولا يولد دماً. وليس فيه شيء من قضاء الشهوة التي شرع الله اجتنابها للصائم، وإذا كان كذلك، فالأصل بقاء الصيام وصحته، وبراءة الذمة.

---

(١) تقدم ص٦١٦.

(٢) المغني (٤/٣٥٣)، والمهذب مع المجموع (٦/٣١٢).

(٣) بدائع الصنائع (٢/٩٣)، وعقد الجواهر (١/٤٥٨).

أما الحديث فغاية ما يدل عليه أن من نشق الماء بمنخريه، فنزل إلى حلقه وجوفه، فسد صومه. وذلك لأنه حصل له بذلك ما يحصل للشارب بفمه، وهذا لو لم يرد النص به لعلم بالعقل أنه من جنس الشرب، فإنهما لا يفترقان إلا في دخول الماء من الفم، وذلك غير معتبر، بل دخول الماء إلى الفم وحده، لا يفطر(١). فالإفطار الحاصل بنشق الماء بسبب وصوله إلى جوف البدن، لا بسبب وصوله إلى الدماغ كما قالوا. وعلى هذا فدلالة الحديث مرادفة لدلالة النصوص الموجبة للفطر بالأكل والشرب. ولا يصح قياس الدواء الذي يغور في البدن عن طريق الجراح على ذلك، لعدم العلة الجامعة، وما ذكروه من معنى فيه، فهو معارض بغيره، كما تقدم، والمعارضة تقدح في صحة القياس.

أما قولهم: والدماغ جوف، فيجاب عنه من أوجه ثلاثة:

أحدها: ما سبق قريباً، من أن الحديث لا يدل على أن الفطر وقع بسبب الوصول إلى الدماغ.

والثاني: لا يوجد في الشرع نص يعلق الفطر بوصول شيء إلى الجوف، حتى يقال هذا جوف، فيشمله النص، مع أنه لو فرض وجوده لحمل على الجوف المعروف، الذي هو البطن. ففي اللغة: جوف الإنسان بطنه، وقيل: باطن البطن(٢). فإذا لم يعلق الشرع الفطر بذلك، علم أن هذه الحجة مردودة.

والوجه الثالث: لو وضع الصائم على رأسه دهناً فتشرب حتى وصل دماغه، لم يفسد بذلك صومه عندهم، وكذلك لو استنشق دخاناً فوصل إلى دماغه. مع أن طرد قاعدتهم: والدماغ جوف، يستلزم القول بأنه يفسد. فلو كان الوصول إلى الدماغ سبباً لفساد الصوم، لفسد الصوم هنا أيضاً، فلما لم يقولوا بفساده، علم أن ما ذكروه ليس صحيحاً، لا عندهم، ولا من حيث الدليل الشرعي، فوجب تركه.

إذا تبين هذا علم أن الصحيح عدم فساد الصوم بما هذا شأنه من الدواء، والله تعالى أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٥/ ٢٤٤).
(٢) لسان العرب (٩/ ٣٤).

المقصد الثاني
الغسيل الكلوي

عندما يصاب المريض بمرض الفشل الكلوي المزمن، فإنه يحتاج إلى العلاج العاجل، ومن وسائل علاج هذا المرض: ما يعرف بالإنفاذ، أو الغسيل الكلوي، وهي العملية المشهورة عند الأطباء، بعملية الديلزة[1]. وهي عملية تنقية الدم من المواد غير المرغوبة، بمعاملته مع محلول يشبه تركيب البلازما، يعرف (بسائل الإنفاذ) عبر غشاء رقيق، يسمح بمرور بعض المواد، ولا يسمح بمرور البعض الآخر. وهناك نوعان من الإنفاذ:

١ ـ الإنفاذ الخِلبي(البريتوني): ويستخدم فيه غشاء الخِلب[2] (البريتون)، فاصلاً بين الدم، وسائل الإنفاذ.

في هذا النوع يستخدم الغشاء البريتوني (الخلب)، المغطي لجدار البطن من الداخل والأحشاء، لتنقية دم المريض من السموم التي فيه. حيث يسرب سائل خاص، في قثطرة[3] خاصة، تغرز في البطن، (ما بين السرة والعانة)، إلى غشاء البريتون، ويترك هذا السائل في جوف البطن، لمدة عشر دقائق. وبسبب فارق التركيز، يفقد الدم ـ من خلال الشعيرات الدموية المنتشرة في الغشاء البريتوني ـ المواد السامة، إلى السائل، ومن ثم يتم التخلص من هذا السائل. ويكرر ذلك عدة مرات في اليوم.

٢ ـ الإنفاذ الدموي: وتستخدم فيه أغشية اصطناعية للفصل بين الدم، وسائل الإنفاذ. وفي هذا النوع يتم إخراج الدم من جسم المريض، وتمريره على أجهزة خاصة، بها جهاز الإنفاذ، وهو عبارة عن غشاء على هيئة رقائق دقيقة، تفصل بين دم المريض وسائل خاص، فتنتقل المواد المراد التخلص منها

---

(١) كلمة مصنوعة من الكلمة الأعجمية: (dialysing) والتي تعني: إنفاذ.

(٢) في القاموس: الخِلْب، بالكسر: لحيمة رقيقة، تصل بين الأضلاع، أو الكبد، أو زيادتها، أو حجابها، أو شيء أبيض رقيق لازق بها. ص١٠٤.

(٣) كلمة قثطرة، أو قصطرة (catheter)، كلمة أعجمية في الأصل وتطلق الآن على كل ما يدخل في مجاري الجسم من الشرايين والأوردة والمسالك المختلفة. من تحقيق الجراحة للزهراوي ص٢٨١، هـ٤.

من الدم إلى السائل، عبر هذه الرقائق الدقيقة، ثم يعاد الدم نقياً إلى الجسد[1].

هذه العملية ما أثرها على الصوم؟:

هذا ينظر له من جهتين:

الأولى: أثر هذا السائل الذي يدخل إلى جوف البطن، ثم يخرج منه، على الصوم. وهذا ظاهر في النوع الأول. وفيه معنيان مما يفسد الصوم، ولو في بعض الأحوال: الدخول، والخروج.

الثانية: أثر إخراج الدم من المريض، على الصوم، وإدخاله فيه، كما في النوع الثاني.

وأقصر الكلام هنا في المسألة الأولى من المسألتين، وأرجئ الكلام على الثانية إلى مطلب آت في أثر الدم على الصوم.

أثر الإنفاذ الخِلْبي على الصوم:

قياس مذهب جمهور أهل العلم فساد الصوم بهذا النوع من الغسيل الكلوي، لكونه واصلاً إلى الجوف، وعندهم أن فساد الصوم معلق بهذا، كما تقدم تقريره قريباً.

وقد تقدم في كلام العلامة ابن تيمية، في بيان ما يفسد الصوم، أنه ليس في الأدلة ما يقتضي أن المفطر، الذي جعله الله ورسوله مفطراً، هو ما كان واصلاً إلى دماغ، أو بدن، أو ما كان داخلاً من منفذ، أو واصلاً إلى الجوف، ونحو ذلك من المعاني، التي يجعلها بعض الفقهاء، هي مناط الحكم عند الله ورسوله. وتقدم أيضاً أن الأصل في باب الصوم النص والإجماع، وأنه ليس ثم علة منصوصة، وأن أي علة تخالف ما دل عليه النص، يكون القياس المبني عليها فاسداً. وأن من المعاني التي دل على اعتبارها الشرع: وصول ما يحصل به الغذاء، وتولد الدم. واستفراغ ما يضعف البدن عمداً. وتعاطي ما يلبي شهوةً للصائم.

---

(١) انظر: الفشل الكلوي، للدكتور البار، ص٨٥ ـ ٩٧.

وعند النظر في السائل الذي يدخل إلى البطن لتنفذ إليه السموم، ثم يخرج، يتضح أنه غير مفسد للصوم. لأنه لا نص فيه، ولا إجماع. ولا يوجد فيه شيء من المعاني المعتبرة شرعاً. وليس فيه ما يقتضي كونه مفسداً للصوم إلا مجرد دخوله الجوف، وقد تبين أن تعليق الفطر بمجرد دخول الجوف، لا دليل عليه، وهذا يفيد عدم فساد الصوم بهذا النوع من الغسيل الكلوي، من جهة دخول سائل الإنفاذ المذكور. واعترض على هذا بأن هذا السائل يحوي مواد غذائية كالجلوكوز تنفذ إلى الدم فيفسد بها الصوم. ومن هذه الجهة يتجه القول بفساد الصوم لأنه والحال ما ذكر في معنى الإبر المغذية لا يختلف والله أعلم.

وأما من جهة خروجه، فالأمر ظاهر، فهو ليس كخروج القيء، ولا المني، ولا دم الحيض. بل هو كخروج البول، والعرق، ونحوهما، مما فيه تخلص الجسم من السموم، والمواد الضارة. وقد علم أنها لا أثر لها على الصوم، فكذا هذا، والله تعالى أعلم.

المقصد الثالث

الإبر الوريدية

الدواء الذي يكون عن طريق الإبر الوريدية، لا يخلو من حالين:

الحالة الأولى: أن يكون سبيله سبيل الدواء.

وهذا لا يختلف حكمه عن غيره من الأدوية. والقول فيه كالقول في الدواء الذي يدخل البدن عن طريق الجروح والإبر العضلية، وتقدم قريباً. والصواب أنه لا يفسد الصوم.

الحالة الثانية: أن يكون سبيله سبيل الغذاء، كالمحاليل الغذائية، والإبر المغذية، والدم أما الدم، فله بحث مستقل وأما هذه فحكمها حكم الأكل، والشرب، يفسد بها الصوم، ولا يجوز أن يختلف فيه أهل العلم.

والحجة في هذا أن هذه المحاليل ما هي إلا خلاصة الطعام، فهي بمثابة الغذاء الذي تم هضمه، وتفتيته، وما كان كذلك، لا يمكن أن يختلف حكمه عن حكم الأكل والشرب، بل هو داخل في النصوص الدالة على فساد الصوم

بالطعام دخولاً أولياً، لأن الغذاء يحصل به أكثر من حصوله بالطعام غير المهضوم، فهو في معناه، وأولى.

ومن فتاوى أهل العلم في هذا:

الإبر العلاجية قسمان: أحدهما: ما يقصد به التغذية، ويستغنى به عن الأكل والشرب، لأنها بمعناه، فتكون مفطرة، لأن نصوص الشرع، إذا وجد المعنى الذي تشتمل عليه في صورة من الصور، حكم على هذه الصورة بحكم ذلك النص. أما القسم الثاني: وهو الإبر التي لا تغذي، أي لا يستغنى بها عن الأكل والشرب، فهذه لا تفطر، لأنه لا يتناولها النص لفظاً ولا معنى، فهي ليست أكلاً ولا شرباً، ولا بمعنى الأكل والشرب. والأصل صحة الصيام، حتى يثبت ما يفسده، بمقتضى الدليل الشرعي[١].

وما جاء في هذه الفتوى هو الصواب خلافاً لما جاء في فتوى لجنة الأزهر ونصه: اللجنة ترى الأخذ بمذهب الصاحبين، ومن وافقهما، في أن ما يصل إلى الجوف من غير المنافذ الطبيعية، لا يفطر، لأنه أرفق بالناس. وعليه لا يفطر الصائم بالحقن المعروفة الآن بجميع أنواعها، سواء أكان الدواء، أو الغذاء، يصل بها إلى الجوف أم لا، أما إذا لم يصل، فالأمر ظاهر، وإن وصل فإنما يصل من منفذ عارض، غير خلقي. اهـ[٢].

وهذه الفتوى فيها نظر من وجوه عديدة:

أولها: لم يعلق الشارع الإفطار بدخول المفطر إلى الجوف بالمنفذ الطبيعي، فتعليق الحكم به، وصرف النظر عن غيره مردود، لا دليل عليه.

والثاني: لم يعلق الشارع، أيضاً، الفطر بالدخول إلى الجوف.

والثالث: لم تبين الفتوى ما المراد بالجوف عندها، فهي ناقصة من هذا الجانب.

---

(١) فتاوى الصيام، لابن عثيمين، ص٤٢.

(٢) نشرت هذه الفتوى جريدة (المصري)، في العدد: ٣٧٨١، ص٣، بتاريخ: ١٩/٦/١٩٤٨، بواسطة الدليل الطبي والفقهي، للدكتور حسان شمسي باشا، ص٢٠٠ نقلاً عن كتاب مدرسة الصوم، لعبد اللطيف مشتهري.

والرابع: الرفق بالناس ليس علة تعلل بها الأحكام، وقد يكون الرفق بهم في عكس هذه الفتوى، ووجه ذلك أنه أحفظ لصيامهم، وأبرأ لذممهم، وهذا هو الرفق. وحيث كان شرع الله، فذلك الرفق.

الخامس: على قول جمهور الفقهاء، يحصل الفطر بما وصل إلى الجوف الذي هو البطن، وهذا وحده علة في الفطر عندهم، فلو وصل الغذاء، أو غيره، إلى الجوف، يقيناً، فسد الصوم حتى على مذهب الصاحبين، لأن تعليل قولهما عند الحنفية: أن وصول ذلك إلى الجوف، عن طريق غير المنافذ الطبيعية، مشكوك فيه.

السادس: قولهم الحقن، هذا اصطلاح حادث، كان ينبغي عليهم بيانه؛ لأن الحقن عند الفقهاء جميعاً، هي ما يحقن في الدبر أو القبل.

السابع: لم تستثن الفتوى الغذاء، مع أن الفطر بالغذاء مما لا يسوغ الخلاف في إفساده للصوم. لأنه إن لم يفسد بذلك، كيف يفسد بالأكل والشرب؟.

والذي يظهر أن ما كان من قبيل الغذاء مما يؤخذ عن طريق الأوردة، فهو مفسد للصوم، لشمول النص له معنى. فلا يجوز لأحد أن يقدم على فعل ذلك في الصيام الواجب، كما لا يصح للطبيب ومعاونيه، أن يعينوه على ذلك، لأنه من التعاون على الإثم والعدوان. ويستثنى من ذلك من جاز له الفطر بعذر المرض، فلا حرج عليه، ويلزمه القضاء، إذا زال العذر، والله أعلم.

أما ما كان من قبيل الدواء فالذي يظهر أنه لا يفسد الصوم لأنه ليس في معنى الغذاء ولا أثر لكونه يسري في الدم، إذ ليس لهذا السريان معنى من المعاني التي توجب الفطر، والله تعالى أعلم.

المقصد الرابع

الـــــــــدم

والكلام عليه في مسألتين:

المسألة الأولى

أثر إعطاء الدم

الدم الذي يعطى للمرضى هل سبيله سبيل الغذاء، أم الدواء؟ استظهر

بعض أهل العلم أنه من باب الغذاء[1]. وهذا هو الحق إن شاء الله، فإن الدم، وإن كان يعطى لإسعاف المريض، وهذا شأن الدواء في الغالب، إلا أنه في الحقيقة غذاء، يؤيد هذا أنه خلاصة الغذاء. فإذا كان كذلك، فإعطاء الصائم دماً بمثابة إطعامه الطعام، بل هو أولى بالمعنى من الطعام المعتاد. وإذا كان من المعاني في منع الأكل في الصيام تضييق مجاري الشيطان، لأن الأكل يولد الدم الذي يوسع مجاري الشيطان، فإن الدم نفسه أولى بالمنع بلا ريب، والحكمة فيه أظهر، فهو مع الأكل كالضرب غير المنصوص عليه مع التأفيف المنصوص عليه. قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: والدم من أعظم المفطرات، فإنه حرام في نفسه، لما فيه من طغيان الشهوة والخروج عن العدل، والصائم أمر بحسم مادته، فالدم يزيد الدم، فهو من جنس المحظور[2].

لكن يبقى هنا التنبيه على ما سبق أن أرجأته إلى هذا المكان، وهو أثر إعادة الدم إلى البدن في الغسيل الكلوي، عن طريق الإنفاذ الدموي. فهذا يشبه إعطاء الدم، من وجه، أعني كونه دخول دم إلى البدن، وهذا يقتضي إلحاقه به في فساد الصوم. لكن قد يقال ذلك دم أجنبي، حصل به غذاء، وتقوية للبدن، وليس هذا مثله، بل مجرد إعادة لدم المريض، فاختلف عنه من هذا الوجه، فاقتضى ذلك ألا يفسد به الصوم. ويعكر على ذلك فساد الصوم بما رجع من القيء، فإنه لا يعدو كونه إعادة لما خرج. والذي يظهر هنا عدم فساد الصوم بذلك. والحجة في هذا ما سبق بيانه في قاعدة ما يفسد به الصوم، من البقاء على الأصل، أو اعتبار المعنى الذي دل عليه الشرع. وليس ثم شيء من ذلك هنا، سوى ما أشرت إليه من إمكان إلحاق ذلك بالدم الأجنبي. وقد ذكرت ما يمنع هذا الإلحاق. ويختلف الحال هنا عن الراجع من القيء، لكون الأخير سيهضم بعد رجوعه، ويتحول إلى دم، يزيد به دم الصائم، وهذا المعنى موجود بعينه في الطعام المحرم في الصوم. وليس في إرجاع الدم في عملية الغسيل، زيادة في دم الإنسان، فهو أشبه بجريان دمه في عروقه. ثم القيء الراجع إذا

---

(١) هو محمد بن إبراهيم رَحِمَهُ اللَّهُ، انظر: فتاويه (٣/ ١٧٤)، ومجلة البحوث (٢٢، ٥٤ ـ ٥٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٥/ ٢٤٤).

كان على وجه الغلبة لم يفسد الصوم عندهم جميعاً، ولا شك أن حالة الغسيل أولى منها، بالعفو والتخفيف. لكن يرد هنا أيضاً ما سبقت الإشارة إليه في الإنفاذ البريتوني من جهة اصطحاب الدم في عودته إلى البدن بعض المحاليل الغذائية فيفسد الصوم بذلك كما قيل هناك والله أعلم.

المسألة الثانية

أثر سحب الدم

سحب الدم من المريض يتم على وجوه: إما لغرض العلاج، كما في حال الغسيل الكلوي، عن طريق الإنفاذ الدموي. وإما للتشخيص، بتحليله، واختباره. وإما للتبرع للغير. والأول منها هو المتعلق بالبحث. وما بعده في الواقع ليس من الدواء، ولكنه ذو علاقة وطيدة به. ومقصود البحث هنا معرفة أثر سحب الدم، بأي وجه، على الصيام، والقول في هذا مبني على القول في أثر الحجامة على الصوم. وسوف أعرض فيما يلي لأدلة المسألة، وإذا اتضح الراجح فيها، بني عليه القول في سحب الدم، لأنهما لا يختلفان.

مذهب جمهور أهل العلم أن الحجامة لا تفسد الصوم. وقال الحنابلة تفسده[1].

قال أبو عمر ابن عبد البر رحمه الله: لا بأس بالحجامة للصائم إذا لم يخش الضعف عن تمام صومه. والآثار المرفوعة مضطربة متعارضة، ولا يجب أن يقضى بفطر من لم يأكل ولم يشرب، ولم يجامع إلا بدليل لا معارض له ولا منازع[2].

وهذا عمدة من لم ير فساد الصوم بالحجامة، أعني التمسك بالأصل، إذ الأصل صحة الصوم، وعدم بطلانه إلا بدليل تقوم به الحجة على عباد الله.

وأيدوا هذا الأصل بالنصوص المرفوعة والموقوفة، في هذا الباب، من ذلك:

---

(١) انظر: مختصر الطحاوي، ص٥٤، والمبسوط (٣/ ٥٧)، وبدائع الصنائع (٢/ ١٠٧)، والكافي لابن عبد البر ص٣٥٢، والقوانين الفقهية لابن جزي، ص١٢٤، والشرح الكبير للدردير (١/ ٥١٨)، والمجموع (٦/ ٣٤٩) وكشاف القناع (٢/ ٣٧٢)، والمغني (٤/ ٣٥٠).

(٢) الكافي (١/ ٣٥٢).

١ ـ حديث ابن عباس ﷺ: احتجم رسول الله ﷺ وهو صائم. أخرجه البخاري[١].

٢ ـ عن أنس ﷺ أنه سئل: أكنتم تكرهون الحجامة للصائم، على عهد النبي ﷺ؟ قال: لا، إلا من أجل الضعف. أخرجه البخاري[٢].

٣ ـ وعن رجل من الصحابة، أن النبي ﷺ نهى عن الحجامة، والمواصلة، ولم يحرمهما، إبقاء على أصحابه. أخرجه أبو داود[٣].

٤ ـ حديث أبي سعيد ﷺ: رخص رسول الله ﷺ في القبلة للصائم والحجامة[٤].

٥ ـ عن أنس ﷺ قال: أول ما كرهت الحجامة للصائم، أن جعفر بن أبي طالب احتجم وهو صائم، فمر النبي ﷺ فقال: «أفطر هذان»، ثم رخص النبي ﷺ بعد في الحجامة للصائم[٥].

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب الحجامة والقيء للصائم، ح:١٩٣٩. الفتح (٤/ ٢٠٥).

(٢) المصدر والصفحة، ح:١٩٤٠.

(٣) سنن أبي داود (٢/ ٧٧٤)، كتاب الصوم، باب في الرخصة في ذلك، يعني الحجامة، ح:٢٣٧٤. قال النووي عن إسناد أبي داود: إنه على شرط البخاري ومسلم.

(٤) رواه الطبراني (١/ ١٠٢/ ١)، والدارقطني (٢/ ١٨٢)، من غير ذكر القبلة. وقال: كلهم ثقات، وصححه في المحلى (٦/ ٢٠٥). وذكر في الإرواء (٤/ ٧٤ ـ ٧٥) له طرقاً، وقال: فالحديث بهذه الطرق صحيح لا شك فيه.

(٥) رواه الدارقطني (٢/ ١٨٢)، وقال: كلهم ثقات، ولا أعلم له علة. وعنه البيهقي (٤/ ٢٦٧)، وأقره على ذلك. وقال الألباني في الإرواء (٤/ ٧٣): هو كما قالا، لكن قال صاحب التنقيح: هذا حديث منكر، لا يصح الاحتجاج به، لأنه شاذ الإسناد والمتن، وسكت عليه في نصب الراية (٢/ ٤٨٠). وقال ابن حجر في الفتح (٤/ ٢١٠): ورواته كلهم من رجال البخاري، إلا أن في المتن ما ينكر، لأن فيه أن ذلك كان في الفتح، وجعفر كان قتل قبل ذلك. قال الألباني: كذا قال، وليس في المتن، حتى ولا في سياق الحافظ، أن ذلك كان في الفتح، فالله أعلم. **قلت**: لعل ابن حجر واهم في هذا، وربما كان سبب وهمه، ما رآه من كلام صاحب التنقيح، فقد أعل الحديث بما تقدم بعضه، ثم قال: لو سلم صحة هذا الحديث، لم يكن فيه حجة، لأن جعفر ابن أبي طالب قتل في غزوة مؤتة، وهي قبل الفتح، وحديث أفطر الحاجم والمحجوم كان عام الفتح، بعد قتل جعفر ابن أبي طالب. يعني أنه لو صح لكان منسوخاً، بحديث=

٦ ـ وجاء الترخيص في الحجامة عن جلة من الصحابة، منهم: سعد بن أبي وقاص، وابن مسعود، وابن عباس، وابن عمر، والحسين بن علي، وزيد بن أرقم[(١)]، وعائشة، وأم سلمة ﷺ[(٢)].

وحجة القول بالفطر بالحجامة قول النبي ﷺ: «أفطر الحاجم والمحجوم»[(٣)]. وهو حديث صحيح، كما قضى بذلك أهل العلم بالحديث.

= أفطر الحاجم والمحجوم، لأنه متأخر عنه، ودليل تأخره، أنه كان في عام الفتح، وحديث أنس كان قبل ذلك، بدليل، أن جعفر إنما كان حياً قبل ذلك.

(١) زيد بن أرقم بن زيد بن قيس بن النعمان الأنصاري الخزرجي المدني، غزا مع رسول الله ﷺ سبع عشرة غزوة، نزل الكوفة وسكن بها، وبها توفي سنة ٦٨هـ. انظر: الاستيعاب (٢/ ٥٣٥)، وتهذيب الأسماء (١/ ١٩٩).

(٢) روى مالك في الموطأ، ص١٥١. كتاب الصيام، باب ما جاء في حجامة الصائم. عن ابن عمر، وسعد ابن أبي وقاص، وعروة بن الزبير، أنهم كانوا يحتجمون، وهم صيام. وروى البخاري عن ابن عمر، وسعد، أيضاً، وعن زيد بن أرقم، وأم سلمة، أنهم احتجموا صياماً، وأن الناس كانوا يحتجمون صياماً عند عائشة، فلا تنهاهم. روى ذلك تعليقاً، في كتاب الصوم، باب الحجامة والقيء للصائم. الفتح (٤/ ٢٠٥). أما أثر ابن عمر فهو موصول عنه، من طريق مالك عن نافع عنه. وذكر نافع أنه ترك الاحتجام بعد ذلك، فكان إذا صام لا يحتجم حتى يفطر. وكان تركه هذا تورعاً، كما أفاده ابن عبد البر. وقال الباجي: كان هذا لما كبر وضعف خاف أن تضطره الحجامة إلى الفطر. وأما أثر سعد فذكره ابن عبد البر موصولاً من طريق عامر ابن سعد عن أبيه. وأثر زيد وصله عبد الرزاق، وفيه دينار الحجام، لا يعرف إلا في هذا الأثر. قاله ابن حجر. وأثر أم سلمة، وصله ابن أبي شيبة، وفيه مولى أم سلمة، مجهول الحال، كما أفاده ابن حجر. وقال ابن المنذر: وممن رخص في الحجامة للصائم أنس، وأبو سعيد، والحسين بن علي، وغيرهم من الصحابة والتابعين. ثم ساق ذلك بأسانيده. والأثر عن سكوت عائشة عمن يحتجم وهو صائم، وصله البخاري في تاريخه. انظر: الاستذكار (١٠/ ١١٨)، وسنن البيهقي (٤/ ٢٦٤)، والفتح (٤/ ٢٠٨، ٢٠٧).

(٣) روى هذا الحديث عدد من الصحابة، أوصلهم في نصب الراية إلى ثمان عشرة نفساً. أخرجه أحمد في مسنده (٥/ ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٣)، وأبو داود (٢/ ٧٧٠)، كتاب الصوم، باب في الصائم يحتجم، ح:٢٣٦٧، وابن ماجه (١/ ٥٣٧)، كتاب الصوم، باب ما جاء في الحجامة للصائم، ح:١٨٠، والحاكم (١/ ٤٢٧)، من حديث ثوبان ﷺ. وأخرجه أحمد (٤/ ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥)، وأبو داود=

وهو واضح الدلالة على فساد صوم الحاجم، والمحجوم، بسبب الحجامة.

وقد أجاب عنه من لا يرى الحجامة مفطرة، بأجوبة، حاصلها جوابان: النسخ، أو التأويل.

الجواب الأول: النسخ:

ذهب من يقول هذا إلى أن الحديث صحيح، لكنه منسوخ، بحديث ابن عباس، وغيره. لأن في بعض طرقه، أن ذلك كان عام الفتح، لثمان عشرة خلت من رمضان، كما في حديث شداد[1]، وابن عباس إنما صحب النبي ﷺ

= (٢/ ٧٧٢)، ح:٢٣٦٩، والحاكم (١/ ٤٢٨)، من حديث شداد بن أوس رضي الله عنه. وأخرجه أحمد (٣/ ٤٦٥)، والترمذي (٣/ ١٣٥)، كتاب الصوم، باب كراهية الحجامة للصائم، ح:٧٧٤، والحاكم (١/ ٤٢٨).

والحديث محتج به، كما يفيده كلام أئمة هذا الشأن. فقد نقل الترمذي عن البخاري، أنه قال: ليس في هذا الباب أصح من حديث ثوبان وشداد. وقال هو عن حديث رافع: هذا حديث حسن صحيح. وقال أحمد عن حديث ثوبان: هذا من أصح حديث يروى عن النبي ﷺ في إفطار الحاجم والمحجوم. وقال علي بن المديني: لا أعلم فيها أصح من حديث رافع بن خديج. قال الحاكم: قد حكم أحمد لأحد الحديثين بالصحة، وعلي للآخر بالصحة. وحكم إسحاق بن راهويه لحديث شداد بن أوس بالصحة. ثم روى الحاكم بإسناده عن إسحاق أنه قال في حديث شداد: هذا إسناد صحيح تقوم به الحجة، وقال: قد صح هذا الحديث بأسانيد. ثم روى الحاكم بإسناده عن الإمام الحافظ عثمان بن سعيد الدارمي أنه قال: صح عندي حديث: «أفطر الحاجم والمحجوم» من رواية شداد بن أوس، وثوبان. وقال أبو زرعة: حديث حسن، ذكره عنه الترمذي، وصحح الحديث ابن خزيمة، وابن حزم في المحلى، والنووي في المجموع. وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٥/ ٢٥٤، ٢٥٥).

وانظر: مسائل أحمد لابنه عبد الله، ص١٨٢، وجامع الترمذي (٣/ ١٣٦)، ومستدرك الحاكم (١/ ٤٢٧ ـ ٤٢٨)، وصحيح ابن خزيمة (٣/ ٢٣٦)، وسنن البيهقي (٤/ ٢٦٧)، والمحلى (٦/ ٢٠٥)، والمجموع (٦/ ٣٥٠)، وتهذيب سنن أبي داود (٣/ ٢٤٣ ـ ٢٤٥)، ومجموع الفتاوى (٢٥/ ٢٥٥، ٢٥٤)، ونصب الراية (٢/ ٤٧٢ ـ ٤٧٧)، وقد أطال النفس في تخريجه، وأجاد، والتلخيص الحبير (٢/ ٢٠٥)، وفتح الباري (٤/ ٢٠٩)، وقد أفاض العلامة الألباني في تخريجه في إرواء الغليل (٤/ ٦٥ ـ ٧٥).

(١) شداد بن أوس بن ثابت بن المنذر، ابن أخي حسان بن ثابت الأنصاري، يكنى أبا يعلى، نزل الشام بناحية فلسطين، ومات بها سنة ٥٨هـ، وقيل ٤١هـ، وقيل ٦٤هـ. الاستيعاب (٢/ ٦٩٤).

محرماً في حجة الوداع، سنة عشر من الهجرة، ولم يصحبه محرماً قبل ذلك، وكان الفتح سنة ثمان، بلا شك، فحديث ابن عباس، بعد حديث شداد، بسنتين وزيادة، فهو ناسخ له. يؤيد ذلك قول أنس: ثم رخص بعد في الحجامة. وكذا ورد لفظ الترخيص في حديث أبي سعيد، والترخيص لا يستعمل إلا بعد نهي في الغالب. هذا حاصل جواب الشافعي(١)، وهو ظاهر صنيع أبي داود، وبه أجاب ابن عبد البر، وابن حزم(٢).

وأجاب ابن القيم عن هذا من وجوه:

الوجه الأول: أنه لا يعلم تاريخه، ودعوى النسخ لا تثبت بمجرد الاحتمال. **قلت**: لكن لو سلم هذا في حديث ابن عباس، فلا يسلم في حديث أنس: (ثم رخص بعد في الحجامة)، فهذا واضح في أن الترخيص كان بعد النهي.

والوجه الثاني: ليس فيه أن الصوم كان فرضاً، ولعله كان صوم نفل خرج منه، والراوي لم يذكر أن النبي ﷺ قال أنا باق على صومي، وإنما رآه يحتجم، وهو صائم، فأخبر بما شاهده ورآه. **قلت**: هذا جواب ابن خزيمة، قال: وهذا الخبر غير دال على أن الحجامة لا تفطر الصائم، لأن النبي ﷺ، إنما احتجم وهو صائم في سفر، لا في حضر، لأنه لم يكن قط محرماً مقيماً ببلده، والمسافر إذا نوى الصوم له الفطر بالأكل، والشرب، وإذ جاز له ذلك، جاز له أن يحتجم، وهو مسافر، في بعض نهار الصوم، وإن كانت الحجامة مفطرة، فاحتجم النبي ﷺ، صار مفطراً بذلك، وذلك جائز. ورده الخطابي بقوله: وهذا التأويل غير صحيح، لأنه قد أثبته حين احتجم صائماً، ولو كان يفسد صومه بالحجامة، لكان يقال إنه أفطر بالحجامة، كما يقال أفطر الصائم بشرب الماء، وبأكل التمر، وما أشبههما، ولا يقال شرب ماءً صائماً، ولا أكل تمراً وهو صائم.اهـ. وتعقبه ابن القيم بأن قوله: (وهو صائم)، حال من

---

(١) قال الشافعي في مختلف الحديث ص١٩٧: فإن كانا ثابتين (أي الحديثين) فحديث ابن عباس ناسخ وحديث إفطار الحاجم والمحجوم منسوخ.

(٢) انظر: الأم (٢/ ١٠٨)، وسنن أبي داود (٢/ ٧٧٠، ٧٧٣)، وسنن البيهقي (٤/ ٢٦٨)، والاستذكار (١٠/ ١٢٥)، والمحلى (٦/ ٢٠٥).

الشروع في الحجامة وابتدائها، فكان ابتداؤها مع الصوم، وكأنه قال: احتجم في اليوم الذي كان صائماً فيه، ولا يدل ذلك على استمرار الصوم أصلاً، ولهذا نظائر منها قول الذي جامع في نهار رمضان: وقعت على امرأتي وأنا صائم، وقول الفقهاء إن جامع وهو محرم، وإن جامع وهو صائم، ولا يكون ذلك فاسداً من الكلام. **قلت**: لكن هذا كله يقع من جاهل، أو متعمد فساد الصوم، أما النبي ﷺ إذا قيل فعل كذا وهو صائم، لا يكون إلا لبيان جوازه في الصوم.

والذي يظهر لي، والله أعلم، أن جواب ابن خزيمة، وابن القيم، هنا مردود من وجهين:

أحدهما: أنه مبني على رواية (احتجم وهو محرم صائم)، وقد أنكر ذلك الإمام أحمد، وقال: ليس بصحيح، وقد أنكره يحيى بن سعيد الأنصاري[1].

ووجه الإنكار: أنه استشكل كونه ﷺ جمع بين الصيام، والإحرام، لأنه لم يكن من شأنه التطوع بالصيام في السفر، ولم يكن محرماً، إلا وهو مسافر، ولم يسافر في رمضان إلى جهة الإحرام إلا في غزاة الفتح، ولم يكن حينئذ محرماً. ذكره النسائي. وأجاب عن هذا الإشكال ابن حجر، فقال: ظهر لي أن بعض الرواة جمع بين الأمرين في الذكر، فأوهم أنهما وقعا معاً، والأصوب رواية البخاري: (احتجم وهو صائم، واحتجم وهو محرم)، فيحمل على أن كل واحد منهما وقع في حالة مستقلة، وهذا لا مانع منه. قال الألباني: وهذا هو التحقيق، وبه يزول الإشكال. وليس في الحديث من ثم ما يفيد أن الحجامة وقعت في السفر. اهـ[2]. وبهذا يسقط اعتراض ابن خزيمة جملة.

والثاني: لو كان الأمر كما فهمه ابن خزيمة، وابن القيم، لكان قول الراوي: (احتجم وهو صائم)، مثل قوله: (أكل وهو صائم)، وهذا مع أنه لا

---

(١) يحيى بن سعيد بن قيس بن عمرو أبو سعيد الأنصاري، الإمام العلامة المجوِّد عالم المدينة في زمانه، وشيخ عالم المدينة، وتلميذ الفقهاء السبعة، الخزرجي النجاري، مولده قبل السبعين، وتوفي سنة ١٤٣هـ. انظر: السير (٥/ ٤٦٨)، والطبقات لابن خياط ص٢٧٠، وتهذيب الأسماء (٢/ ١٥٣).

(٢) إرواء الغليل (٤/ ٧٧).

يستقيم، لا فائدة منه، والفرض أنه مسوق لفائدة. قال النووي: السابق إلى الفهم من قول ابن عباس: (احتجم وهو صائم)، الإخبار أن الحجامة لا تبطل الصوم[1].

ولو أراد أن يخبر أن النبي ﷺ أفطر، ما لجأ إلى أسلوب يغمض ويدق، بل لقال أفطر النبي ﷺ. مع أن هذا الصوم قد يكون صوم فرض، وإذا جعلنا قول الراوي: (احتجم وهو صائم) مثل قول القائل: (أكل وهو صائم)، كان فيه تعمد الفطر، وهذا عظيم من القول، إذ تعمد الفطر لا يقع من الرسول ﷺ، خاصة وقد تقدم أنه ليس في الحديث ما يفيد وقوع ذلك في السفر[2].

الوجه الثالث: حتى لو ثبت أنه صوم فرض، فالظاهر أن الحجامة إنما تكون للعذر، ويجوز الخروج من صوم الفرض بعذر المرض. والواقعة حكاية فعل لا عموم لها[3].

لكن هذا الجواب ضعيف، إذ ليس في الخبر إشارة إلى المرض أصلاً، والأصل السلامة، ولو كانت حجامته ﷺ لأجل المرض لذكر ذلك الراوي غالباً، كما في حديث ابن عباس رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ احتجم وهو محرم، في رأسه، من شقيقة كانت به. أخرجه البخاري[4]. هذا مع كون الحجامة لا تفسد الإحرام، فكيف بها وهي تفسد الصوم على قولكم، ولا يذكر الراوي ذلك العذر الموجب للخروج عن الصوم. ثم الغالب أن الحجامة ليست من الأدوية العاجلة حتى يفسد لها الصيام، بل كان من الممكن أن ينتظر حتى يأتي المساء، كما ورد ذلك عن بعض الصحابة.

---

(١) المجموع (٦/ ٣٥٣).

(٢) انظر: صحيح ابن خزيمة (٣/ ٢٢٨، ٢٢٩)، مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٥/ ٢٥٣)، ومعالم السنن (٢/ ٧٧٤)، وتهذيب السنن (٣/ ٢٥٠)، والتلخيص الحبير (٢/ ٢٠٣)، وفتح الباري (٤/ ٢٠٩ ـ ٢١٠).

(٣) تهذيب السنن (٣/ ٢٥٠).

(٤) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب الحجامة من الشقيقة والصداع. ح: ٥٧٠٠. الفتح (١٠/ ١٦٢).

وذكر ابن القيم أن دعوى النسخ بالجملة إنما تثبت بشرطين: التعارض. والعلم بتأخر أحد المتعارضين. ولا سبيل إلى واحد منهما هنا. بل من المقطوع به أن هذه القصة لم تكن في رمضان. فإن النبي ﷺ لم يحرم في رمضان، فإن عمره كلها كانت في ذي القعدة، وفتح مكة كان في رمضان، ولم يكن محرماً، فغايتها في صوم تطوع في السفر، وقد كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ، الفطر في السفر. فقصة الاحتجام وهو صائم محرم، إما غلط، كما قال الإمام أحمد وغيره، وإما قبل الفتح قطعاً، وعلى التقديرين فلا يُعارض بها قوله عام الفتح: «أفطر الحاجم المحجوم». وعلى هذا فحديث ابن عباس، إما أن يدل على أن الحجامة لا تفطر، أو لا يدل. فإن لم يدل لم يصلح النسخ. وإن دل فهو منسوخ، بما ذكرنا من حديث شداد، فإنه مؤرخ بعام الفتح، فهو متأخر عن إحرام النبي ﷺ صائماً[1].

قلت: رحم الله ابن القيم، فقد وقع هنا فيما رمى به غيره، أعني المجازفة. فقد قال في التهذيب: وأما قول بعض أهل الحديث: لا يصح في الفطر بالحجامة حديث، فمجازفة باطلة[2]. لكنه جازف هو أيضاً، فقال في الهدي: ولا يصح عنه أنه احتجم وهو صائم[3]. ثم جازف مرة أخرى هنا بقوله: من المقطوع به أن هذه القصة لم تكن في رمضان. وكل من الحكمين خطأ. فالحديث صحيح لا مرية فيه، أخرجه الإمام أبو عبد الله البخاري في صحيحه، وقال الحافظ ابن عبد البر: وحديث ابن عباس صحيح، لا مدفع فيه، ولا يختلف في صحته وثبوته. وقال مرة: وحسبك بحديث ابن عباس، فإنه لا مدفع فيه عند جماعة أهل العلم بالحديث[4]. وقال ابن حجر: والحديث صحيح لا مرية فيه[5]. وقال الألباني: فقول ابن القيم: لا يصح عنه أنه احتجم وهو صائم، وقد رواه البخاري! مما لا يلتفت إليه، لأن ما نقله عن أحمد من طرق.. ليس فيها طريق البخاري فهي سالمة من الطعن.اهـ[6].

وأما القطع بعدم وقوع ذلك في رمضان، فهو مبني على أن الحجامة

(١) تهذيب السنن (٣/ ٢٥٠. ٢٥١).
(٢) المصدر نفسه (٣/ ٢٤٨).
(٣) زاد المعاد (٢/ ٦١).
(٤) الاستذكار (١٠/ ١٢٤، ١٢٨).
(٥) الفتح (٤/ ٢١٠).
(٦) إرواء الغليل (٤/ ٧٩).

وقعت من النبي ﷺ وهو في حال إحرام وصوم معاً. وقد تقدم أن هذا لا يلزم، بل وقع ذلك مستقلاً في الصوم، وليس فيه ما يدل على السفر، فلا مانع إذاً من كونه في رمضان، وعلى هذا، فلا قطع، وبه يظهر أن جزم ابن القيم هنا مجازفة. إذا تبين هذا، فقوله: فقصة الاحتجام وهو صائم محرم، إما غلط، كما قال الإمام أحمد وغيره، وإما قبل الفتح قطعاً، لا أثر له على حديث ابن عباس الصحيح: «احتجم وهو صائم»، لأن قصة اجتماع الإحرام والصوم، تقدم أنه أنكرها الإمام أحمد، لكن ليس في ذلك إنكار الحجامة في الصيام ألبتة، فهي ثابتة بطريقها، كما تقدم. ويترتب على ذلك، أنه لا يلزم أن تكون قبل الفتح، لأن هذا مبني على اجتماع الإحرام والصيام، ولهذا فجزمه رحمه الله، هنا أيضاً مجازفة. وبعدم صحة كلا التقديرين، تصح معارضة الحديث، لحديث: «أفطر الحاجم والمحجوم»، ولا بد من وجه جمع بينهما، كما سيأتي.

لكن استدلال الجمهور على نسخ الفطر بالحجامة بحديث ابن عباس، وتعليل ذلك بأنه إنما صحبه محرماً صائماً في حجة الوداع، فيه نظر من وجهين:

أحدهما: ما سبق من كون احتجامه ﷺ في الصيام، حادثة مستقلة عن الإحرام فلا يتعين أن تكون في حجة الوداع، بل قد يكون قبل ذلك. فإن قيل: لكن ابن عباس كان قبل ذلك صغيراً، فجوابه **الوجه الثاني**، وهو:

أن ابن عباس لم يقل شهدت رسول الله ﷺ، ولا رأيته فعل ذلك، وإنما روى ذلك رواية مطلقة، ومن المعلوم أن أكثر روايات ابن عباس إنما أخذها من الصحابة، فمن أين لنا أن ابن عباس لم يرو هذا عن صحابي آخر، كأكثر رواياته؟. قاله ابن القيم[(1)].

لكن يفيد النسخ حديث أنس: (ثم رخص بعد في الحجامة)، وحديث أبي سعيد. وقد رد الاحتجاج بها ابن القيم، بما لا يقدح فيها[(2)]. وأحسن ما ذكره أن قولهم: الرخصة لا تكون إلا بعد النهي، باطل بنفس الحديث، فإن فيه

(١) تهذيب السنن (٣/ ٢٥٠).
(٢) المصدر نفسه (٣/ ٢٥١ ـ ٢٥٣).

الترخيص في القبلة، ولم يتقدم نهي عنها[1]. وهذا صحيح، لكنه ليس عمدتهم، وأحسن منه الاحتجاج بلفظة (بعد)، فإنها ظاهرة في النسخ، من غير شك. وما أورده عليه ابن القيم ضعيف. وعلى فرض أن هذه الأحاديث لا حجة فيها، إما من جهة إسنادها، وإما من جهة كونها غير صريحة في النسخ، فإن حديث ابن عباس صحيح، لا مطعن فيه، وهو دال على جواز الحجامة للصائم، وهو غير منسوخ، فيبقى معارضاً لحديث: «أفطر الحاجم والمحجوم»، ولا بد من الجمع بينهما من وجوه أخر. يأتي ذكرها في الجواب التالي.

الجواب الثاني: التأويل:

وذلك بحمل الخبر القاضي بفطر الحاجم والمحجوم على غير ظاهره. وحمله على معنى يستقيم معه كلام النبي ﷺ. وقد فعل الفقهاء ذلك، وكل ما ذكروه في هذا، رده المخالف، بما لا يمكن دفعه، وقد استوعب ذلك العلامة ابن القيم، في تهذيب السنن[2]. ولضعف ما ذكروه، أكتفي هنا بإيراد وجهين فقط من تأويلهم، وهما:

التأويل الأول: المراد أنهما كانا يغتابان الناس في صومهما، فالمعنى على هذا ذهب أجرهما، كما قال بعض الصحابة لمن تكلم في حال الخطبة: لا جمعة لك، أي ليس لك أجرها، وإلا فهي صحيحة مجزئة. ذكره النووي عن الشافعي[3]. وذكر نحوه ابن عبد البر[4]. وأغلظ ابن خزيمة في الرد على هذا القول. فقال: وجاء بعض أهل الجهل بأعجوبة، في هذه المسألة، فزعم أن النبي ﷺ إنما قال: «أفطر الحاجم والمحجوم»، لأنهما كانا يغتابان، فإذا قيل له: فالغيبة تفطر الصائم؟ زعم أنها لا تفطر الصائم. فيقال له: فهل يقول هذا القول من يؤمن بالله، يزعم أن النبي ﷺ يعلم أمته أن المغتابين مفطران، ويقول هو، بل هما صائمان غير مفطرين. فخالف النبي ﷺ الذي أوجب الله على العباد طاعته واتباعه. اهـ المقصود منه[5].

---

(١) المصدر نفسه (٣/ ٢٥٣).
(٢) تهذيب السنن (٢٥٣ ـ ٢٥٥).
(٣) المجموع (٦/ ٣٥٢).
(٤) الاستذكار (١٠/ ١٢٨).
(٥) صحيح ابن خزيمة (٣/ ٢٣٠).

والحق أن كونهما كانا يغتابان الناس، دعوى لا دليل عليها، والرواية الواردة بذلك، باطلة كما أشار إلى ذلك البيهقي[(١)]، وجزم به ابن القيم[(٢)]. لكن من ذهب هذا المذهب لم يحمل الفطر على ظاهره، وإنما قال: المراد ذهاب الأجر بسبب ذلك، مع صحة الصوم في نفسه. فهو وإن أتى بما لا دليل له، إلا أنه لا يلزمه ما قاله ابن خزيمة رَحِمَهُ اللَّهُ. وقد رده ابن القيم بأجود مما قاله ابن خزيمة، وقال: إنه باطل من وجوه:

أحدها: أن ذلك لا يثبت.

والثاني: لو ثبت، لكان الأخذ بالعموم الذي علق به الحكم، دون الغيبة، التي لم يعلق بها الحكم.

والثالث: لو كان ما ذكروه صحيحاً لكان موجب البيان أن يقول: أفطر المغتابان، على عادته.وعرفه من ذكر الأوصاف المؤثرة دون غيرها، فكيف يعدل عن الغيبة المؤثرة، إلى الحجامة المهدرة؟.

والرابع: أن هذا يتضمن حمل الحديث على خلاف الإجماع، وتعطيله، فإن المنازع لا يقول بأن الغيبة تفطر، فكيف نحمل الحديث على ما نعتقد بطلانه؟. وفيه وجهان آخران[(٣)].

التأويل الثاني: المراد تعرضا للإفطار، أما الحاجم فلا يأمن وصول شيء من الدم إلى جوفه عند المص. وأما المحجوم فلا يأمن ضعف قوته، بخروج الدم، فيؤول إلى الفطر. ذكره الخطابي[(٤)].

ورده ابن القيم بأنه تعليل مَنْ لا يبطل الفطر بالحجامة، بل هو مقرر للفطر بها، وإلا فلا يجوز استنباط وصف من النص يعود عليه بالإبطال، بل هذا الوصف، إن كان له تأثير في الفطر، وإلا فالتعليل باطل[(٥)].

---

(١) أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني البيهقي، وبيهق عدة قرى من أعمال نيسابور، ولد سنة ٣٨٤هـ. له السنن الكبير، والسنن والآثار، وغيرها، توفي سنة ٤٥٨هـ. انظر: السير(١٨/ ١٦٣).

(٢) انظر: سنن البيهقي (٤/ ٢٦٨)، وتهذيب السنن (٣/ ٢٥٤).

(٣) تهذيب السنن (٢٥٤ ـ ٢٥٥).

(٤) معالم السنن (٢/ ٧٧١).

(٥) تهذيب السنن (٣/ ٢٥٥).

فإذا تعذر الجمع بين الخبرين، بوجه مقبول، وعسر إمكان القول بالنسخ. لزم سلوك مسلك الترجيح. والحق في نظري ترجيح خبر ابن عباس، على خبر (أفطر الحاجم والمحجوم). ووجه الترجيح ما يلي:

١ ـ إنه أصح من حديث: (أفطر الحاجم)، وهذا من أوجه الترجيح المعتبرة عند أهل العلم. وقد أشار إلى هذا الإمام الشافعي رحمه الله[1].

٢ ـ إنه مؤيد بالأصل، وهو أن الصائم على صومه، لا ينتقض إلا بدليل لا معارض له.

٣ ـ إنه معزز بقول أنس، الذي هو في حكم المرفوع، إنهم ما كانوا يكرهون الحجامة إلا من أجل الضعف. وهذا يفيد أن من كرهها من الصحابة، كان هذا سبب كراهيته لها.

٤ ـ إن حديث: (أفطر الحاجم والمحجوم)، لم يحمل على ظاهره في كل حال. قال ابن تيمية رحمه الله: لو قدر حاجم لا يمتص القارورة، بل يمتص غيرها، أو يأخذ الدم بطريق أخرى، لم يفطر[2]. فدل على عدم حمل الحديث على ظاهره، على كل حال عند بعض القائلين به. لكن هذا يشكل من جهة أخرى، وهي أن فساد الصوم بالحجامة معلل. وعلى هذا فإذا انتفت العلة في المحجوم، والتي هي الضعف، لم يفسد صومه، وهذا ما أفاده حديث أنس رضي الله عنه. وهو ما قاله مالك رحمه الله: لا تكره الحجامة للصائم إلا خشية أن يضعف، ولولا ذلك لم تكره، ولو أن رجلاً احتجم في رمضان، ثم سلم من أن يفطر، لم أر عليه شيئاً[3].

وإذ لم يثبت النسخ، وكان قد تعذر الجمع، واعترض معترض على هذا الترجيح، لم يبق سوى مسلك واحد ذكره العلامة ابن عبد البر رحمه الله، حيث قال: الأحاديث متعارضة متدافعة، في إفساد صوم من احتجم، فأقل أحواله أن يسقط الاحتجاج بها. والأصل أن الصائم لا يقضى بأنه مفطر إذا سلم من الأكل والشرب والجماع إلا بسنة لا معارض لها[4].

---

(١) انظر: سنن البيهقي (٤/٢٦٨). (٢) مجموع الفتاوى (٢٥/٢٥٨).

(٣) الموطأ، ص١٥١، كتاب الصيام، باب ما جاء في حجامة الصائم.

(٤) الاستذكار (١٠/١٢٥).

وخلاصة الأمر: أن الذي يظهر لي، والله أعلم، صواب القول بعدم فساد صوم المحتجم، ترجيحاً لحديث ابن عباس رضي الله عنهما.

فعلى القول بفساد الصوم بالحجامة، يفسد صوم من أجرى عملية الغسيل الكلوي بالإنفاذ الدموي، من باب أولى، لأنه إذا فسد بسحب جزء يسير من الدم، فإنه يفسد بسحب الدم كله، من باب أولى. لكن قد يقال: هذا أخذ ثم أعيد فليس له حكم الحجامة من وجهين: أولهما: إنه لا يسمى حجامة، والثاني: إنه ليس في معناها.

ويفسد صوم من أخذ منه دم لغرض التحليل، أو لأجل التبرع، لأنه في معنى الحجامة.

لكن الذي يظهر بناء على ما ذكرته أن إجراء الغسيل المشار إليه لا يفسد الصوم. وكذا من سحب منه دم لأجل التحليل، أو لأجل التبرع به، ونحو ذلك، بل صيامه صحيح، ولا قضاء عليه. هذا ما ظهر لي، والله تعالى أعلم.



المبحث الرابع

آثار الدواء في باب الإحرام

الدواء الذي يتناوله المحرم لا يخلو من حالين: إما أن يكون لا ينافي الإحرام، أو ينافيه بوجه من الوجوه.

أما الأول: فالمحرم، وغير المحرم فيه سواء. وقد نص الفقهاء على ذلك. جاء في بدائع الصنائع: ولا بأس بأن يحتجم المحرم، ويفتصد، ويبط القرحة، ويعصب عليه الخرقة، ويجبر الكسر، وينزع الضرس إذا اشتكى منه. واحتج بما ثبت عن النبي ﷺ في الحجامة. والفصد، والجرح في معنى الحجامة. وبأنه ليس في هذه الأشياء إلا شق الجلد، والمحرم غير ممنوع عن ذلك. ولأن ذلك من باب التداوي، وإزالة الضرر، والإحرام لا يمنع من التداوي(١).

وبهذا قال جمهور العلماء(٢). ومنع ابن عمر، ومالك المحرم من الحجامة، إلا من ضرورة(٣).

وأما الثاني: فهو ما يتضمن مخالفة العبادة، وأثر هذا النوع من الدواء في باب الحج والعمرة، مقصور على محظورات الإحرام، بأن يخالف الدواء الإحرام، بوجه من الوجوه، وغاية ذلك أن يوجب فدية. إذ ليس ثم ما يفسد الحج غير الجماع قبل التحلل الأول. ولم يبق بعد ذلك سوى ترتب الإثم، أو الفدية. وبما أن الدواء من باب الحاجة، فالإثم مرفوع هنا، تفضلاً من الله تعالى على هذه الأمة، فلم يبق إذاً سوى الفدية. فهذا المبحث معقود لبيان أثر الدواء في هذا الباب، من حيث الفدية، وذلك لا يكون إلا قبل التحلل.

---

(١) انظر: المبسوط (٤/ ١٢٤)، وبدائع الصنائع (٢/ ١٩١).

(٢) انظر: المجموع (٧/ ٣٥٦)، والمغني (٥/ ١٢٦، ١٢٧).

(٣) الموطأ، ص١٨١، ١٨٢. كتاب الحج، باب حجامة المحرم.

فإذا احتاج المريض إلى تعاطي دواء ينافي الإحرام جاز له ذلك مع لزوم الفدية. من ذلك أن يتضمن إزالة ما يمنع من إزالته من شعر، أو ظفر، كأن يحتاج إلى حجامة في الرأس، أو معالجة جرح تستلزم معالجته إزالة شيء من شعر الرأس، أو الأظفار. فإذا حصل ذلك جاز للمحرم أن يتعاطى هذا الدواء، ولا إثم عليه، لمكان الحاجة. وإنما عليه الفدية، على قول الجمهور. قال ابن جرير رحمه الله: فأما المرض الذي أبيح معه العلاج بالطيب، وحلق الرأس، فكل مرض كان صلاحه بحلقه، والجراحات التي تكون بجسد الإنسان، التي يحتاج معها إلى العلاج بالدواء الذي فيه الطيب، ونحو ذلك من القروح والعلل العارضة للأبدان. وأما الأذى الذي يكون إذا كان برأس الإنسان خاصة له حلقه، نحو الصداع والشقيقة، وما أشبه ذلك، وأن يكثر صئبان الرأس، وكل ما كان للرأس مؤذياً، مما في حلقه صلاحه، ودفع المضرة الحالة به، فيكون ذلك له، بعموم قول الله عز وجل: ﴿أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ﴾. اهـ[1].

والأصل في هذا قول الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]. وجاءت السنة مطابقة لهذا ومفسرة له، كما في حديث كعب بن عجرة[2] رضي الله عنه قال: وقف عليّ رسول الله ﷺ بالحديبية، ورأسي يتهافت قملاً. فقال: «يؤذيك هوامّك؟». قلت: نعم، قال: «فأحلق رأسك»، أو قال: «أحلق». قال كعب: فيّ نزلت هذه الآية: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ﴾ إلى آخرها. فقال النبي ﷺ: «صم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين، أو انسك نسيكة»[3].

---

(١) جامع البيان (٢/٢٢٩، ٢٣٠).

(٢) كعب بن عجرة بن أمية بن عدي بن عبيد بن خالد البلوي، ويقال القضاعي، حليف الأنصار، مات بالمدينة سنة ٥١هـ، وقيل ٥٢هـ، وقيل، ٥٣هـ. الإصابة (٥/٤٤٨).

(٣) أخرجه البخاري في مواضع منها في كتاب المحصر، باب قول الله تعالى: ﴿أَوْ صَدَقَةٍ﴾، وباب الإطعام في الفدية نصف صاع. ح:١٨١٥، ١٨١٦. الفتح (٤/٢١، ٢٠)، ومسلم (٢/ ٨٦٠ ـ ٨٦٢)، كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم، ح:١٢٠١.

فمن احتاج إلى تعاطي دواءٍ يلزم منه إزالة بعض شعر الرأس جاز له، ولزمته الفدية، هذا ظاهر الكتاب العزيز، لقول الله سبحانه: ﴿أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ﴾، قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: يعني بذلك جل ثناؤه ﴿وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ﴾ إلا أن يضطر إلى حلقه منكم مضطر، إما لمرض، وإما لأذى برأسه، من هوام أو غيرها، فيحلق هنالك للضرورة النازلة به، ويلزمه بحلاق رأسه، وهو كذلك، فدية. اهـ[1].

وهو مذهب جمهور أهل العلم. قال أبو عمر: جمهور العلماء يوجبون الفدية على المحرم إذا حلق موضع المحاجم[2]. **قلت**: لكن الشافعية، والحنابلة، يوجبونها بإزالة ثلاث شعرات أو أربع[3]. ومذهب مالك وجوبها بإماطة الأذى[4].

ويبدو، والله أعلم أن هذا هو الصواب، لأن ظاهر الآية تعليق الفدية بإزالة ما يزول به الأذى، والشعرات المعدودات لا يحصل بها ذلك، فإيجاب الفدية فيها لا دليل عليه، فيما يظهر لي، والله أعلم. ومقتضى مذهب الحنفية عدم الفدية، لأنها لا تجب عندهم في الحلق إلا إذا شمل غالب الرأس، على قول الصاحبين، أو بلغ ربع الرأس، فما فوق، على قول أبي حنيفة[5].

وذهب أبو محمد ابن حزم إلى أنه لا فدية عليه إلا بحلقه كله، أو يحلق منه ما يسمى به حالقاً، لكنه أغرب، فقال: إن نتفه، لا شيء عليه، لأنه لم يحلقه، والنتف غير الحلق[6]. وهذا جمود ظاهر، لا يلتفت إليه. واحتج لما قاله بأثر أسنده إلى ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه كان لا يرى بأساً للمحرم أن يحلق عن الشجة.

قال ابن حزم: فأباح ذلك، ولم ير فيه شيئاً، ولا يعرف له في ذلك مخالف من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم[7].

---

(١) جامع البيان (٢/ ٢٢٨).
(٢) الاستذكار (١٣/ ٣٠٧) بحذف يسير.
(٣) انظر: المغني (٥/ ١٢٦ ـ ١٢٧)، والمجموع (٧/ ٣٥٦).
(٤) انظر: عقد الجواهر الثمينة (١/ ٤٢٥).
(٥) انظر: بدائع الصنائع (٢/ ١٩٢).
(٦) المحلى (٧/ ٢١٤).
(٧) المحلى (٧/ ٢٠٨، ٢١٣). ورواه ابن أبي شيبة (٣/ ١٤٠)، ورجاله كلهم ثقات. انظر: التقريب ص:١٣٨، ١٧٧، ٢١٤.

قلت: لكن قول ابن عباس هذا، هل هو صريح في نفي الفدية، أم يمكن حمله على رفع الإثم، فيكون مرادفاً للآية والحديث، في هذا المعنى، ولا تعرض فيه للفدية؟ يحتمل الأمرين. لكن ظاهر ما ورد في احتجام النبي ﷺ يفيد عدم وجوب الفدية في مثل هذا، فقد احتجم ﷺ وهو محرم، في وسَط رأسه[1]، ولم يذكر أحد ممن روى عنه ذلك الفدية. والفقهاء يحملون ذلك على أنه فدى، ولم يرد ذكرها لكونها معلومة. وهذا ليس بواضح، بل الظاهر عدمها. وفي مواهب الجليل قول عن مالك بسقوطها. وقال صاحب أضواء البيان، رحمه الله: له وجه من النظر، ولا يخلو عندي من قوة، والله تعالى أعلم. وإيضاح ذلك أن جميع الروايات المصرحة بأن النبي ﷺ احتجم في رأسه، لم يرد في شيء منها أنه افتدى لإزالة ذلك الشعر، من أجل الحجامة، ولو وجبت عليه في ذلك فدية، لبينها للناس، لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز[2]. ثم ذكر أن الاستدلال هنا بعموم الآية لا ينهض كل النهوض، لأن الآية واردة في حلق جميع الرأس، لا في حلق بعضه[3].

وألحق جمهور الفقهاء، بشعر الرأس، سائر شعر البدن، في وجوب الفدية، بجامع أن شعر غير الرأس، يحصل بحلقه الترفه، والتنظف، فأشبه الرأس[4]. وفيه قول أنه لا يلحق به، مال إليه صاحب أضواء البيان، رحمه الله، فقال: أما إذا كان الذي حلقه بعض شعر رأسه، لا جميعه، أو كان شعر جسده، أو بعضه، لا شعر الرأس، فليس في ذلك نص صريح، من كتاب، ولا سنة، ولا إجماع، لأن الله جلَّ وعلا، إنما ذكر في آية الفدية حلق الرأس،

---

(١) ورد ذلك من حديث ابن بحينة، أخرجه البخاري في كتاب جزاء الصيد، باب الحجامة للمحرم، ح:١٨٣٦. الفتح (٤/ ٦٠)، وأخرجه مسلم (٢/ ٨٦٣)، كتاب الحج، باب الحجامة للمحرم، ح:١٢٠٣، وورد ذلك من حديث ابن عباس أيضاً. أخرجه البخاري، في الموضع ذاته، وفي مواضع أخرى عديدة، ح:١٨٣٥، ومسلم في الموضع نفسه، ح:١٢٠٢.

(٢) أضواء البيان (٥/ ٤٧٣)، والقول الذي نسبه إلى مواهب الجليل لم أجده فيه، ورأيته في حاشية العدوي على الخرشي (٢/ ٣٥٠)، وانظر: منح الجليل (٢/ ٣١٤).

(٣) المصدر نفسه والصفحة.

(٤) عقد الجواهر (١/ ٤٢٥)، المهذب مع المجموع (٧/ ٢٤٧)، والمغني (٥/ ٣٨٣).

وظاهرها حلق جميعه، لا بعضه، والعلماء مختلفون في ذلك، ولم يظهر لنا في مستندات أقوالهم ما فيه مقنع يجب الرجوع إليه، والعلم عند الله تعالى[1].

قلت: لكن الذي يبدو لي، أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في آية الفدية حلق الرأس، وإنما ذكر إزالة الأذى، وقد يكون ذلك بحلق الرأس جميعه، أو بعضه، وهذا ما فهمه مالك رَحِمَهُ اللهُ، فجعل مناط الفدية إماطة الأذى، من غير تقدير. إلا أن يقال الآية مفسرة بحديث كعب بن عجرة، وقد حلق جميع رأسه، وهذا ليس بظاهر، بل ما فعله كعب، فرد من أفراد عموم الآية، لا أن معنى الآية محصور فيه. وظاهر الكتاب مقدم على هذا، لمكان الاحتمال هنا، ولأن الله تبارك وتعالى علق الفدية فيه بإزالة ما يزول به الأذى، وهذا يصدق على من أزال شعره كله، أو بعضه. أما سائر شعر البدن، فالقول بعدم إلحاقه بشعر الرأس في الحكم متجه، لأنه لا يدخل في مسمى الرأس، فلا يشمله النص، والإلحاق فيه ليس بظاهر، لوجود الفارق بين الرأس، وسائر الجسد في أحكام الإحرام. بل قد يقال لو أراد الله تبارك وتعالى غير الرأس لما نص على الرأس، فقال: ﴿مِّن رَّأْسِهِۦ﴾، فكأن في هذا تنبيهاً على أن هذا الحكم خاص بالرأس. وأما ما ذكروه من الجامع بينهما من حصول الترفه بإزالة الشعر في كل، فلا يصح، لأن شعر البدن غير الرأس ليس مما يترفه بإزالته، ولا في إزالته زينة في العادة، ولا يعد شعثاً، ولا تشرع إزالته في النسك، على وجه العبادة، كما هو الحال في الرأس. فكل هذه فوارق تمنع إلحاق شعر البدن بشعر الرأس، في حكم لزوم الفدية، لمن أزاله لعذر. والله تعالى أعلم.

ومثل أخذ الشعر لأجل الدواء، أخذ الأظفار لذلك، على قول الجمهور. قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن المحرم ممنوع من أخذ أظفاره. وعليه الفدية بأخذها في قول أكثرهم، مع اختلافهم في مقدار ما يوجب الفدية منها[2]. وعن عطاء لا فدية عليه، لأن الشرع لم يرد فيه بفدية[3]. وحجة

---

(١) أضواء البيان (٥/ ٣٩٧).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٢/ ١٩٤)، والشرح الكبير للدردير (٢/ ٦٤)، والمغني (٥/ ٣٨٨)، والمجموع (٧/ ٢٤٨).

(٣) الإجماع، ص٤٢، ولزوم الفدية ذكره عنه ابن قدامة في المغني (٥/ ٣٨٨).

الجمهور أنه أزال ما مُنع إزالته للترفه، فوجبت عليه الفدية، كحلق الشعر، وعدم النص فيه لا يمنع قياسه عليه[1].

ومن ذلك أن يحتاج المحرم لستر ما يجب كشفه، أو بعضه، لأجل الدواء، فيجوز له ذلك مع الفدية. نص على هذا أهل العلم. قال في المجموع: قال أصحابنا: لو كان على المحرم جراحة، فشد عليها خرقة، وكانت في الرأس، لزمته الفدية، لكن لا إثم عليه، للعذر[2]. وفي عقد الجواهر: وله أن يعصب رأسه، لصداع، أو لجرح، ويفتدي[3].

ومن ذلك أن يتضمن الدواء طيباً، فقد ذكر أهل العلم أنه تلزمه الفدية بذلك[4].

ووجوب الفدية في كل ذلك إنما يثبت بالقياس، ذلك أن الله تبارك وتعالى رخص لمن كان به أذى من رأسه، أن يزيل الشعر، الذي منعه من إزالته لغير عذر وأوجب عليه الفدية، لذلك. ولا يختلف هذا عن الترخيص في تغطية ما منعه تغطيته، أو تعاطي ما فيه طيب، لأجل الدواء، مع وجوب الفدية، فتلحق هذه بالمنصوص، لعدم الفارق، وهذا من أنواع القياس الجلي، إذ في كلٍّ تم له الترخص بفعل ما هو ممنوع منه في الإحرام للعذر، والله تعالى أعلم. وبعض هذه محل إجماع بينهم.

قال النووي: اتفق العلماء على جواز تضميد العين وغيرها للمحرم بالصبر ونحوه، مما ليس بطيب، ولا فدية في ذلك، وأجمعوا على أنه إذا احتاج إلى ما فيه طيب، جاز فعله، وعليه الفدية[5].



(١) ذكره ابن قدامة في المصدر السابق. وانظر: بدائع الصنائع (٢/ ١٩٤).
(٢) المجموع (٧/ ٢٥٩، ٣٣٦) بتصرف يسير.
(٣) عقد الجواهر الثمينة (١/ ٤٢٢).
(٤) انظر: عقد الجواهر (١/ ٤٢٥)، والمجموع (٧/ ٣٣٦).
(٥) المجموع (٧/ ٣٥٤).

المبحث الخامس

آثار الدواء في باب الإحداد

هناك من الأدوية ما يستخدم للزينة، كما يستخدم للعلاج كالصبر، والإثمد، وكثير من المصنعات العصرية التي قد تكون دواءً من جهة، وزينة من جهة أخرى. وقد نص الفقهاء على أن المعتدة تجتنب ما كان كذلك، في حال السعة والاختيار.

قال في المهذب: ومن لزمها الإحداد حرم عليها أن تكتحل بالإثمد والصبر[1].

وفي المغني أن المعتدة يلزمها اجتناب الزينة، وذلك واجب في قول عامة أهل العلم، قال: فيحرم عليها أن تختضب، وأن تحمر وجهها،.. وأن تجعل عليه صبراً[2].

لكن قد تحتاج المعتدة إلى دواء من هذا النوع، فهل يجوز لها ذلك لمكان المرض، أو تمنع منه لمكان الإحداد؟؟.

قال الشافعي رَحِمَهُ اللهُ: وما اضطرت إليه مما فيه زينة من الكحل، اكتحلت بالليل، ومسحته بالنهار، وكذلك.. ما أرادت به الدواء[3].

والأصل في هذا حديث أم سلمة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قالت: دخل عليّ رسول الله ﷺ، حين توفي أبو سلمة[4]، وقد جعلت على عيني صبراً. فقال: «ما هذا يا أم

(١) انظر: المهذب مع المجموع (١٨/ ١٨١). (٢) المغني (٧/ ٥١٨).

(٣) الأم (٥/ ٢٣١). وانظر: المهذب مع المجموع (١٨/ ١٨١)، والكافي لابن عبد البر (٢/ ٦٢٣)، والمصدر السابق.

(٤) عبد الله بن عبد الأسد بن هلال بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم المخزومي، من السابقين الأولين، كان أخاً للنبي ﷺ من الرضاعة، وكان ابن عمته برة بنت عبد المطلب، مات بالمدينة بعد أحد. الإصحابة (٤/ ١٣١).

سلمة؟»، فقلت: إنما هو صبر يا رسول الله، ليس فيه طيب. قال: «إنه يشُبّ الوجه، فلا تجعليه إلا بالليل، وتنزعينه بالنهار، ولا تمتشطي بالطيب، ولا بالحناء فإنه خضاب» الحديث[1].

فهذا فيه ترخيص للمعتدة أن تستخدم ما قد يكون زينة، لأجل العلاج. وقد عارضه حديثها الآخر، وفيه قالت: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ، فقالت: يا رسول الله إن ابنتي توفي عنها زوجها، وقد اشتكت عينها، أفتكحلها؟ فقال: «لا» مرتين، أو ثلاثاً، كل ذلك يقول: «لا»[2].

وهذا ظاهره منع المعتدة من الدواء الذي يكون زينة، ولو اضطرت إليه. قال ابن القيم: وأما جمهور العلماء كمالك، وأحمد، وأبي حنيفة، والشافعي، وأصحابهم، فقالوا: إن اضطرت إلى الكحل بالإثمد تداوياً، لا زينةً، فلها أن تكتحل به ليلاً، وتمسحه نهاراً، وحجتهم حديث أم سلمة. قال: ولكن حديثها هذا مخالف في الظاهر لحديثها المسند المتفق عليه، فإنه يدل على أن المتوفى عنها زوجها لا تكتحل بحال، قال: فإن النبي ﷺ لم يأذن للمشتكية عينها في الكحل، لا ليلاً، ولا نهاراً، ولا من ضرورة، ولا غيرها، وقال: «لا»، مرتين، أو ثلاثاً، ولم يقل إلا أن تضطر. وقد ذكر مالك[3] عن نافع، عن صفية ابنة أبي عبيد[4]، أنها اشتكت عينها، وهي حاد على عبد الله بن عمر، فلم تكتحل حتى كادت عيناها ترمصان[5]. اهـ[6].

---

(١) تقدم تخريجه، ص٢٣٤.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ، ص٣١٨. باب ما جاء في الإحداد، والبخاري في كتاب الطلاق، باب تحد المتوفى عنها على زوجها أربعة أشهر وعشراً، ح:٥٣٣٦. الفتح (٩/ ٣٩٤)، ومسلم في كتاب الطلاق (٢/ ١١٢٤، ١١٢٥)، باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة، ح:١٤٨٨.

(٣) ذكره في الموطأ، ص٣١٩، في الباب السابق.

(٤) صفية ابنة أبي عبيد بن مسعود الثقفية، أخت المختار بن أبي عبيد الثقفي، وزوج عبد الله بن عمر، لا يصح لها سماع من النبي ﷺ وقيل لها إدراك، وأنكره الدارقطني. انظر: أسد الغابة (٦/ ١٧٤)، التقريب، ص٧٤٩.

(٥) رمصت العين رمصاً من باب تعب، إذا جمد الوسخ في موقها. انظر: القاموس، ص٨٠١، والمصباح المنير (١/ ٢٣٨).

(٦) انظر: زاد المعاد (٥/ ٧٠٣، ٧٠٤).

قال أبو عمر: هذا من صفية رحمها الله ورع يشبه ورع زوجها ﵁، ومن صبر على ألمه وترك الشبهات في علاجه، حُمد له ذلك، ولم يُذم عليه، ومن أخذ برخصة الله، وتأول تأويلاً غير مدفوع، فغير ملوم، ولا معنف[1].

وجمع بين حديثي أم سلمة بقوله: وهذا عندي، وإن كان ظاهره مخالفاً لحديثها الآخر، لما فيه من إباحته بالليل، وقوله في الآخر: «لا»، مرتين، أو ثلاثاً على الإطلاق، فإن ترتيب الحديثين، والله أعلم، على أن الشكاة التي قال فيها رسول الله ﷺ: «لا»، لم تبلغ والله أعلم منها مبلغاً لا بد لها فيه من الكحل، فلذلك نهاها، ولو كانت محتاجة إلى ذلك مضطرة، تخاف ذهاب بصرها لأباح لها ذلك، والله أعلم، كما فعل بالتي قال لها اجعليه بالليل وامسحيه بالنهار. والنظر يشهد لهذا التأويل، لأن الضرورات تنقل المحظورات إلى حال المباح في الأصول، ولهذا جعل مالك فتوى[2] أم سلمة ﵂ تفسيراً للحديث المسند في الكحل، لأن أم سلمة ﵂ روته، وما كانت لتخالفه إذا صح عندها، وهي أعلم بتأويله ومخرجه. والنظر يشهد لذلك، لأن المضطر إلى شيء لا يحكم له بحكم المرفّه المتزين بالزينة، وليس الدواء والتداوي من الزينة في شيء، وإنما نهيت الحاد عن الزينة، لا عن التداوي، وأم سلمة ﵂ أعلم بما روت، مع صحته في النظر، وعليه أهل الفقه، وبه قال مالك، والشافعي، وأكثر الفقهاء. وقد ذكر مالك في موطئه أنه بلغه عن سالم ابن عبد الله[3]، وسليمان بن يسار[4]، أنهما كانا يقولان في المرأة يتوفى عنها

---

(١) الاستذكار (١٨/ ٢٣٥).

(٢) حيث أفتت امرأة حاداً على زوجها، اشتكت عينيها، فبلغ ذلك منها، بأن تكتحل بكحل الجلاء بالليل، وتمسحه بالنهار، ذكرها مالك بلاغاً، في الموطأ ص٣١٩، وكحل الجلاء، قال أبو عمر هو الصبر، وهو مما يجلو البصر. ذكره في الاستذكار (١٨/ ٢٣٠).

(٣) سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، الإمام الفقيه الزاهد المجمع على إمامته وجلالته، أحد الفقهاء السبعة. توفي بالمدينة سنة ١٠٥هـ، ١٠٦هـ، وقيل ١٠٨، انظر: تهذيب الأسماء (١/ ٢٠٧)، وصفة الصفوة (٢/ ٩٠).

(٤) سليمان بن يسار مولى ميمونة بنت الحارث أم المؤمنين، وقيل كان مكاتباً لها، يكنى أبا أيوب، من الرواة المجتهدين في العبادة، توفي بالمدينة سنة ١٠٧هـ، وقيل غير ذلك. انظر: صفة الصفوة (٢/ ٨٢)، والبداية والنهاية (٩/ ٢٥٤).

زوجها، أنه إذا خشيت على بصرها من رمد أو شكوى أصابها، أنها تكتحل، أو تتداوى بدواء، أو كحل، وإن كان فيه طيب. قال مالك: وإن كانت الضرورة، فإن دين الله يسر[1].

وخلاصة الأمر: أنه يجوز للمعتدة عن وفاة أن تتداوى بما ينافي الحداد، بوجه من الوجوه كالزينة، أو الطيب، وذلك إذا احتاجت إليه، ودين الله يسر، كما قال مالك رَحِمَهُ اللَّهُ. والله أعلم.



(١) الموطأ، ص٣١٩، باب ما جاء في الإحداد.

الخاتمة

هذا ملخص لأهم النتائج لما يحتويه هذا البحث:

١ ـ إن الله تبارك وتعالى خلق الأدواء لحكم عظيمة من أظهرها الابتلاء والاختبار. وجعل لتلك الأدواء أدوية تقاومها قبل وقوعها، وتدافعها بعد وقوعها، علم ذلك من علمه وجهله من جهله، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً.

٢ ـ إن الاحتراز من الداء والتوقي عنه، واتخاذ الحيطة والحذر، وما شرع الله من وسائل، هذا أمر مشروع دلت عليه قواعد الشرع، وقال به أهل العلم.

٣ ـ إن القول الوسط في شأن العدوى: أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فالداء لا يعدي بطبعه كما كان يظنه أهل الجاهلية، وكما يعتقده أهل الكفر اليوم. لكن يمكن أن ينتقل الداء من المريض إلى السليم عن طريق المخالطة ونحوها، وهذا من قدر الله وسنته الكونية، ولو شاء ألا ينتقل لم ينتقل.

٤ ـ إن الإسلام جاء بصلاح الأرواح والأبدان. وعناية الإسلام بصحة الأبدان تظهر في كثير من تعاليمه وآدابه وأحكامه، وهي وسائل وقائية، يسعد بها من فقهها. يظهر ذلك جلياً في أمره بالطهارة، وخصال الفطرة، وإباحة الطيبات وتحريم الخبائث.

٥ ـ إن الدواء حقيقة هو: كل ما يستخدمه الإنسان، من عين مباحة نافعة، أو سبب شرعي، لأجل الوقاية، أو دفع المرض أو تقليله. وهذا أولى من تعريفات الدوائيين، الذين أهملوا الجانب الإلهي في الدواء أعني الأسباب الشرعية غير المحسوسة، مع أنها أقوى وسائل لدفع المرض، كما أشرت إليه في موضعه.

٦ ـ إن الإنسان عرف الدواء منذ فجر التاريخ بما أودعه الله فيه من فطرة

فاحصة، وبما ألهمه إياه ودله عليه، عرف ذلك كل الأمم والشعوب، وإن كانت الأمة الإسلامية لها الريادة في ذلك، وقد خلَّف المسلمون كثيراً من المآثر التي لا يزال يستقي الناس إلى اليوم من معينها، وأصبحت أساساً لعلوم الطب والدواء.

٧ ـ إن الصيدلي المسلم يجب أن يكون قدوة في العلم والعمل، وأن يتحلى بكريم السجايا وجميل الخصال، وأن يجتنب الغش والكذب ونحو ذلك من خصال الشر، وليعلم أنه داعية إلى الله وأنه على ثغرة من هذا الدين الحنيف، وأن الله سائله يوم القيامة عما أسلف في هذه الدار.

٨ ـ إن مصادر الدواء المحسوس تتنوع ما بين مباح وممنوع شرعاً، والممنوع لا يخلو أمره من إحدى حالتين:

الحالة الأولى: أن يحتفظ بصفاته المحرمة في الدواء المنتج، وهذا إما أن يكون كحولاً، أو لا: فإن كان كحولاً كان هذا الدواء حراماً قطعاً، لا يتداوى به في اختيار ولا اضطرار، بل لم يكن في الواقع دواءً، وإن ظن أنه كذلك، لعموم قوله ﷺ في الخمر: «لا، إنها ليست بدواء، ولكنها داء». وإن لم يكن كحولاً، بل كان غير ذلك من المواد النجسة، فهو حرام في حال السعة، لكن يجوز التداوي به عند الضرورة.

الحالة الثانية: أن يتحول المحرَّم إلى عين مباحة. فالدواء حينئذ دواء مباح، لكن يبقى النظر بعد ذلك: هل يجوز استخدام العين النجسة أو الحرام لتحضير الدواء إذا كانت ستستحيل إلى عين مباحة طاهرة، أو تنزع بعد تحضير الدواء للاستغناء عنها؟ هذا ينبني على مسألتي: الانتفاع بالنجاسات، وتخليل الخمر. والذي يترجح والعلم عند الله جواز الاستفادة من النجاسات، دون تخليل الخمر، وعليه يُبْنىٰ الحكم.

٩ ـ إن تعاطي الدواء على سبيل الوقاية، أو على سبيل العلاج، كل ذلك جائز، وهذا مقتضى الأدلة الشرعية، كما أوضحته في موضعه.

١٠ ـ إن الشرع الحنيف نبه على أنواع من الأدوية، ونوه على فعاليتها، وأرشد إلى الاجتهاد لطلب مكنوناتها، وقد تجلت كثير من أسرار الشرع الحنيف من خلال التجارب والأبحاث التي قام بها بعض الدارسين والباحثين.

كما نبه على أنواع منها تشتمل على محاذير شرعية. وقد ذكرت بعضاً من هذه وبعضاً من تلك.

١١ ـ إن الكحول هو روح الخمر وعلة إسكارها، وقد أقحمه من لا خلاق له من الكفار وغيرهم من مصنعي الأدوية في معظم الأدوية دون حاجة لذلك؛ بل هناك العديد من البدائل الشرعية التي تقوم مقامه، بل وأحسن منه أحياناً.

١٢ ـ إن مما استجد من نوازل العلاج قضية غرس الأعضاء، وقد عرضت لها وأطلت البحث فيه نسبياً، والذي اتضح لي فيها ما يلي:

أ ـ إن الغرس الذاتي لا إشكال فيه.

ب ـ إن الغرس من الغير: إن كان من الأموات فمقتضى الأدلة وقواعد الشرع جوازه، وقد بينت وجه ذلك.

ج ـ إن الغرس من الغير: إن كان من الأحياء، فالأرجح منعه، وما ذكره المجيزون من حجج فهي ضعيفة.

د ـ إن موت الدماغ المعروف عند الأطباء ليس موتاً شرعياً، ولا تترتب عليه أحكام الموت الشرعي، وميت الدماغ حكمه حكم الحي المعصوم يحرم الاعتداء عليه.

١٣ ـ إن الرقى الشرعية أمثل أنواع الدواء وقاية وعلاجاً لو أحسن الناس أخذها، بل من الأدواء ما لا يجدي فيه غير الرقى الشرعية، وأن ذلك مما لا يعرفه الطب الطبائعي. غير أن من الناس من غلا في أمرها وفتح أبواباً بدعية، واتخذ الرقى وسيلة للاعتداء على أعراض الناس وأموالهم. وخير الهدي هدي محمد ﷺ.

١٤ ـ إن مدارس الطب النفسي قد فشلت في غالب أحوالها لما عملت بمعزل عن نور النبوة. وأن طريقة الإسلام في معالجة الأدواء النفسية هي الحق الذي لا محيد عنه، وفيها البلسم الشافي للعلل النفسية.

١٥ ـ إن الأدوية وخاصة العقاقير تخلف آثاراً محسوسة على المكلفين، أي على أبدانهم وأرواحهم، وأخرى غير محسوسة، أعني على طاعتهم. وأن الآثار المحسوسة مضمونة في الجملة.

وأما الآثار المعنوية أي الآثار التي تكون على الطاعة، فشملت نوازل فقهية مهمة هذه من أبرزها:

أ ـ المنظار الذي يكون من أسفل من قبل أو دبر لا ينقض الطهارة لذاته. ومثله الأدوية التي تعطى من أسفل كالتحاميل، والحقن الشرجية، ووضع الإصبع للفحص.

ب ـ سحب الدم من المريض لا ينقض الوضوء.

ج ـ الدواء الذي يذهب العقل يفسد الوضوء.

د ـ إعطاء الدم لا يؤثر في صحة الصلاة. وكذا غرس العضو.

هـ ـ المنظار العلوي أو السفلي لا يبطل الصيام. وكذا الفحص بالإصبع ونحوه.

و ـ الأدوية التي تكون على الجراح لا تفسد الصوم، ولو كانت جائفة أو مأمومة.

ز ـ الغسيل الكلوي «الإنفاذ الخِلْبي/ البريتوني» يفسد الصوم على الأظهر نظراً لدخول الجلوكوز إلى الدم.

ح ـ الإبر الوريدية إن كانت علاجية لا تفسد الصوم، وإن كانت مغذية تفسده.

ط ـ إعطاء المريض الدم يفسد صومه. وكذا الغسيل الكلوي «الإنفاذ الدموي» من جهة اصطحاب الدم الجلوكوز معه.

ك ـ الأرجح في سحب الدم أنه لا يفسد الصوم.

هذا وقد اتضح لي ضرورة اهتمام المسلمين بمجال الدواء، خاصة وهم أهل السبق في كل خير، وفي شريعتهم إشارات عديدة لضروب من الأدوية، فكيف يكون غيرهم أسبق منهم في ما كان كذلك؟ ومع هذا فإن أكثر الاكتشافات والأبحاث في الأدوية الآن تجرى في بلاد الغرب، حتى ما اختص منها بالتنبيه عليه الشرع الحنيف، كالحبة السوداء والعسل وغيرهما كثير.

كما اتضح لي وجوب سعي الأمة لإيجاد مصانع مستقلة تقوم على أساس الشرع حتى لا تدخل على المسلمين المواد المحرمة في أدويتهم، كالخمر

والخنزير ضمن الأدوية التي يصنعها أهل الكفر الذين لا يحرمون ما حرم الله ورسوله ﷺ، وحتى لا تكون الأدوية حكراً لأعدائنا فيتخذونها سلاحاً ضدنا، وحتى لا تذهب أموال الأمة المصروفة في الدواء إلى خزائن الكفار. والأمة، والحمد الله، قادرة على ذلك كله بما وهبها الله من خيرات وفيرة، لكنها تحتاج إلى صدق وإخلاص وهمة وعزيمة وإحساس بعظم المسؤولية.

عسى أن يعي أهل الشأن في الأمة الحبيبة هذا ويعملوا لتحقيقه، فيتقي المسلمون شر ما هم واقعون فيه الآن، والله تعالى أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلَّم.



الفهارس

١ ـ فهرس الآيات الكريمة.

٢ ـ فهرس الأحاديث والآثار.

٣ ـ فهرس الأعلام.

٤ ـ فهرس المصطلحات الدوائية والطبية.

٥ ـ فهرس الغريب والمصطلحات الأخرى.

٦ ـ فهرس المصادر.

٧ ـ فهرس المحتويات.

فهرس الآيات الكريمة

الآيـــــــة	رقمها	الصفحة
سورة العصر		
﴿وَالْعَصْرِ (١) إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ (٣)﴾	١ ـ ٣	٢٠٥
سورة الكافرون		
﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ (١)﴾	١	٥٠١
سورة الإخلاص		
﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١)﴾	١	٤٥٠، ٤٥٥، ٥٠٠
سورة الفلق		
﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ (١)﴾	١	٤٥٠، ٤٥٥ ٤٩٨، ٥٠١
سورة الناس		
﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ (١)﴾	١	٤٥٠، ٤٥٥ ٤٩٨، ٥٠١

فهرس الأحاديث والآثار

طرف الحديث	الصفحة

(ت، ث)

(ج، ح، خ، د)

(ر، س، ص، ض)

(ع، غ)

(ف، ق)

(ك)

(م، ن)

(هـ، و، ي)

فهرس الأعلام

فهرس المصطلحات الدوائية والطبية

فهرس الغريب والأمكنة والمصطلحات الشرعية

فهرس المصادر والمراجع

١ - **الإجماع**: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، تحقيق عبد الله البارودي، مؤسسة الكتب الثقافية، دار الجنان للطباعة والنشر، ط. ١٤٠٦هـ.

٢ - **الأحاديث الواردة في فضائل المدينة**: د. صالح بن حامد الرفاعي، مركز خدمة السنّة والسيرة النبوية بالتعاون مع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط١، ١٤١٣هـ.

٣ - **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

٤ - **الإحكام في أصول الأحكام**: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، تحقيق أحمد شاكر، نشر دار الوفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ.

٥ - **الإحكام في أصول الأحكام**: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي الآمدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. ١٤٠٠هـ.

٦ - **أحكام التداوي والحالات الميؤوس منها**: د. محمد علي البار، دار المنارة للنشر والتوزيع. جدة، ط١، ١٤١٦هـ.

٧ - **أحكام الجراحة الطبية**: د. محمد بن محمد بن المختار الشنقيطي، مكتبة الصحابة، السعودية، جدة، ط٢، ١٤١٥هـ.

٨ - **أحكام الجنائز**: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط٤،، ١٤٠٦هـ.

٩ - **أحكام الرقى والتمائم**: د. فهد بن ضويان السحيمي، مكتبة أضواء السلف، الرياض، السعودية، ط١، ١٤١٩هـ.

١٠ - **أحكام القرآن**: أبو بكر بن علي الرازي الجصاص، تحقيق محمد صادق قمحاوي، دار إحياء الثراث العربي، بيروت، ط. ١٤٠٥هـ.

١١ - **أحكام القرآن**: أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.

١٢ ـ **الأحكام الوسطى من حديث النبي ﷺ**: عبد الحق بن عبد الرحمن الإشبيلي ابن الخراط، تحقيق مهدي السلفي وصبحي السامرائي، مكتبة الرشد، الرياض، ط. ١٤١٦هـ.
١٣ ـ **إحياء علوم الدين**: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٢هـ.
١٤ ـ **أخبار أصبهان**: لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، الدار العلمية، دلهي، الهند، ط٢، ١٤٠٥هـ.
١٥ ـ **اختلاف الحديث**: للإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤٠٥هـ.
١٦ ـ **الأدب المفرد**: للإمام الحافظ محمد بن إسماعيل البخاري، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ.
١٧ ـ **الأذكار**: أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، دار الهدى، الرياض، ط١٤٠٩, ط٢، ١٤٠٩هـ.
١٨ ـ **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**: لأبي السعود محمد بن محمد العمادي، الناشر دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٩ ـ **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**: تأليف محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط٢، ١٤٠٥هـ.
٢٠ ـ **الاستذكار**: أبو عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق د. عبد المعطي قلعجي، دار قتيبة، دمشق، بيروت، ودار الوعي، حلب، القاهرة، ط١، ١٤١٤هـ.
٢١ ـ **الاستغناء عن المحرمات والنجاسات في الدواء والغذاء**: أبو الوفاء عبد الآخر «بحث».
٢٢ ـ **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**: أبو عمر ابن عبد البر، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.
٢٣ ـ **أسد الغابة في معرفة الصحابة**: أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير الجزري، دار الفكر، بيروت، وطبعة دار الكتب العلمية، بتحقيق علي معوض، وعادل عبد الموجود، ط١، ١٤١٢هـ.
٢٤ ـ **أسرار الختان تتجلى في الطب الحديث**: د. حسان شمسي باشا، الناشر: مكتبة السوادي، جدة، ط٢، ١٤١٤هـ.
٢٥ ـ **الأسرار الطبية والأحكام الفقهية في تحريم الخنزير**: د. محمد علي البار، شارك في التأليف: سفيان العسولي، وخالد أمين محمد، الدار السعودية، جدة، السعودية، ط١، ١٤٠٦هـ.

٢٦ ـ **أسس الكيمياء العضوية**: د. سالم بن سليم الدياب، مطابع جامعة الملك سعود، ط. ١٤١٧هـ.

٢٧ ـ **الأشباه والنظائر**: محمد بن عمر بن مكي المعروف بابن الوكيل، تحقيق عادل عبد الله الشويخ، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية،ط١، ١٤١٣هـ.

٢٨ ـ **الأشباه والنظائر**: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط. الأخيرة، ١٣٧٨هـ.

٢٩ ـ **الإصابة في تمييز الصحابة**: أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٥هـ. وطبعة مؤسسة الرسالة ط. الأولى.

٣٠ ـ **أضواء البيان**: محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، عالم الكتب، بيروت.

٣١ ـ **الأطعمة من كتاب الحاوي**: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، تحقيق د. إبراهيم علي صندقجي، دار المنار، ط١، ١٤١٢هـ.

٣٢ ـ **إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين**: أبو بكر البكري، دار الكتب العربية، عيسى بابي الحلبي.

٣٣ ـ **الأعلام**: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط٦، ١٩٨٤م.

٣٤ ـ **إعلام الموقعين**: لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر ابن القيم، تعليق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت.

٣٥ ـ **إغاثة اللهفان**: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق محمد عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ومكتبة الخاني، الرياض، ط١، ١٤٠٧هـ.

٣٦ ـ **إكمال المعلم**: للقاضي عياض، دار الوفاء، ط١، ١٤١٩هـ.

٣٧ ـ **كتاب الأم**: الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، ط. دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٣٨ ـ **كتاب الأمراض والكفارات والطب والرقيات**: محمد بن عبد الواحد ضياء الدين المقدسي، تحقيق أبي إسحاق الحويني، دار عفان للنشر، الخبر، السعودية، ط١، ١٤١٥هـ.

٣٩ ـ **كتاب الأموال**: أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ.

٤٠ ـ **انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً**: د. محمد أيمن صافي، ود. سعيد رمضان البوطي، د. حسن الشاذلي «بحث»، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، ١٤٠٨هـ.

٤١ ـ **الانتفاع بأجزاء الآدمي في الفقه الإسلامي**: تأليف عصمت الله عنايت الله محمد، مكتبة جراغ إسلام، أردوبازار، لاهور، باكستان، ط١، ١٤١٤هـ.

٤٢ ـ **الإنسان بين العين والسحر والجان**: زهير الحموي، مكتبة دار التراث، الكويت، ط١، ١٤١٠هـ.

٤٣ ـ **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**: علاء الدين أبو الحسن علي ابن سليمان المرداوي، تحقيق محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ط٢، ١٤٠٦هـ.

٤٤ ـ **أوجه من الإعجاز العلمي في عالم النحل، اللبن، الحبة السوداء**: جماعة من الأطباء، من إصدارات هيئة الإعجاز العلمي للقرآن والسنة، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة.

٤٥ ـ **الإيضاح والتبيان لعلاج السحر والعين والجان**: صالح بن عبد الله بن زيد الشمراني، مكتبة الصحابة، جدة، السعودية، ومكتبة التابعين، القاهرة، مصر.

٤٦ ـ **البحر الرائق**: زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، نشر دار المعرفة، بيروت.

٤٧ ـ **بحوث في الطب الفقهي والصحة النفسية من منظور إسلامي**: د. عبد الستار أبو غدة، نشر دار الأقصى، القاهرة، ط١، ١٤١١هـ.

٤٨ ـ **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**: علاء الدين أبو بكر ابن مسعود ابن نجيم الكاساني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٤٩ ـ **بدائع الفوائد**: شمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم، دار الفكر للطباعة والنشر.

٥٠ ـ **البداية والنهاية**: أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تحقيق جماعة من الأساتذة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ.

٥١ ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الحفيد، تحقيق محمد سالم محيسن، وشعبان محمد إسماعيل، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٢م.

٥٢ ـ **البدر الطالع**: محمد بن علي الشوكاني، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

٥٣ ـ **البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير**: أبو حفص عمر بن علي بن أحمد المعروف بابن الملقن، تحقيق أحمد شرف الدين عبد الغني، دار العاصمة، الرياض، السعودية، ط١، ١٤١٤هـ.

٥٤ ـ **بذل الماعون في فضل الطاعون**: أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق أحمد عصام عبد القادر، دار العاصمة، الرياض، السعودية، ط١، ١٤١١هـ.

٥٥ ـ **برهان الشرع في إثبات المس والصرع**: علي بن حسن بن عبد الحميد الحلبي، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٧هـ.

٥٦ ـ **بلغة السالك**: أحمد بن محمد الصاوي، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، مصر.

٥٧ ـ **بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام**: أحمد بن حجر العسقلاني، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤١١هـ.

٥٨ ـ **كتاب البايولوجيا**: رتشارد، م جولدزبي، ترجمة مجموعة من الأساتذة بالجامعة الأردنية، من منشورات مجمع اللغة العربي الأردني ١٩٨٠م.

٥٩ ـ **التاج والإكليل**: محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، الشهير بالمواق، مطبوع بهامش مواهب الجليل، ط٢، ١٣٩٨هـ، دار الفكر.

٦٠ ـ **التاريخ**: يحيى بن معين، تحقيق د. أحمد محمد نور سيف، جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، ط١، ١٣٩٩هـ.

٦١ ـ **تاريخ الإسلام**: شمس الدين الذهبي، تحقيق د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤٠٩.

٦٢ ـ **تاريخ أصبهان**: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، الدار العلمية، دلهي، الهند، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٦٣ ـ **تاريخ بغداد**: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

٦٤ ـ **تاريخ البيمارستانات في الإسلام**: د. أحمد عيسى بك، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠١هـ.

٦٥ ـ **التاريخ الكبير**: أبو عبد الله بن إسماعيل البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٦٦ ـ **تأويل مختلف الحديث**: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق محمد محيي الدين الأصفر، دار الإشراق للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ.

٦٧ ـ **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**: برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم بن عبد الله بن فرحون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٦٨ ـ **التثقيف الدوائي**: د. عبد الرحمن بن محمد عقيل، د. عز الدين الدنشاري، الناشر عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ.

٦٩ ـ **تجريد أسماء الصحابة**: شمس الدين الذهبي، دار المعرفة، بيروت.

٧٠ ـ **تحرير التنبيه**: محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق د. فايز الداية، ود. محمد الداية. دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤١٠هـ.

٧١ ـ **تحفة الأحوذي بشرح الترمذي**: محمد بن عبد الرحمن المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٠هـ.

٧٢ ـ **تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف**: أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزي، الدار القيمة، بمباي، الهند، ط٢، ١٤٠٣هـ.

٧٣ ـ **تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج**: أبو حفص عمر بن علي الأنصاري المعروف بابن الملقن، تحقيق عبد الله بن سعاف اللحياني، دار حراء، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٦هـ.

٧٤ ـ **تحفة المريض**: عبد الله بن علي الجعيثن، دار الوطن، الرياض، السعودية، ط١، ١٤١٥هـ.

٧٥ ـ **تحفة المودود في أحكام المولود**: محمد بن أبي بكر بن القيم، تحقيق بشير محمد عيون، الناشر مكتبة دار البيان، دمشق، ط٢، ١٤٠٧هـ.

٧٦ ـ **تخريج أحاديث إحياء علوم الدين**: للعراقي، وابن السبكي، والزبيدي، ومحمود الحداد، دار العاصمة للنشر، الرياض، السعودية، ط١، ١٤٠٨هـ.

٧٧ ـ **تخريج أحاديث مشكلة الفقر**: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط١، ١٤٠٥هـ.

٧٨ ـ **تخريج ودراسة أحاديث الطب النبوي في الأمهات الست**: أحمد بن محمد زبيلة، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، ١٤٠٨هـ.

٧٩ ـ **التداوي بالرقى الإلهية بين الحكمة النبوية والمعارف الطبية**: عامر بن علي ياسين، دار الحسن للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ١٤١٧هـ.

٨٠ ـ **تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب العجاب**: داود الضرير الأنطاكي، مطبعة حجازي، ١٣٥٤هـ.

٨١ ـ **تذكرة الحفاظ**: شمس الدين الذهبي، دار إحياء التراث العربي.

٨٢ ـ **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**: القاضي عياض بن موسى، تحقيق سعيد أحمد عراب، طبعة وزارة الأوقات المغربية، ١٤٠٣هـ.

٨٣ ـ **الترغيب والترهيب**: زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط٣، ١٣٨٨هـ.

٨٤ ـ **التصنيف الكيميائي للمسكرات والمخدرات**: د. صلاح الدين أحمد عثمان، بحث مقدم الأعمال المؤتمر الإسلامي لمكافحة المسكرات والمخدرات، مطابع الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية.

٨٥ ـ **التعريفات**: الشريف علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٠٨هـ.

٨٦ ـ **التفريع**: أبو القاسم عبيد الله بن الحسين المعروف بابن الجلاب، تحقيق د. حسين ابن سالم الدهماني، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٨هـ.

٨٧ ـ **تفسير القرآن العظيم**: أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ.

٨٨ ـ **تقريب التهذيب**: أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق محمد عوانة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ.

٨٩ ـ **التلخيص الحبير**: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق شعبان محمد بن إسماعيل، الناشر مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

٩٠ ـ **التلخيص على المستدرك**: أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، بذيل المستدرك للحاكم، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.

٩١ ـ **التلخيص في معرفة أسماء الأشياء**: أبو هلال العسكري، تحقيق د. عزة حسن، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٣٨٩هـ.

٩٢ ـ **تمام المنة**: محمد ناصر الدين الألباني، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، المكتبة الإسلامية، عمان، الأردن، ط٢، ١٤٠٨هـ.

٩٣ ـ **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**: أبو عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق سعيد أحمد عراب، ط. ١٤١١هـ.

٩٤ ـ **تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق**: شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي، تحقيق د. عامر حسن صبري، نشر المكتبة الحديثة، الإمارات العربية، ط. ١٤٠٩هـ.

٩٥ ـ **تهذيب الآثار وتفصيل معاني الثابت عن رسول الله ﷺ من الأخبار**: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق د. ناصر بن سعد الرشيد، وعبد القيوم بن عبد رب النبي، مطابع الصفا، مكة المكرمة، ١٤٠٤هـ.

٩٦ ـ **تهذيب الأسماء واللغات**: يحيى بن شرف النووي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٩٧ ـ **تهذيب التهذيب**: أحمد بن حجر العسقلاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٦هـ.

٩٨ ـ **تهذيب سنن أبي داود**: محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم، مع مختصر المنذري، ومعالم السنن، دار المعرفة، بيروت.

٩٩ ـ **تهذيب سيرة ابن هشام**: عبد السلام هارون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، دار البحوث العلمية، الكويت، ط٨، ١٤٠١هـ.

١٠٠ ـ **تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية**: محمد علي بن حسين المكي المالكي، بهامش الفروق، دار المعرفة، بيروت.

١٠١ ـ **تهذيب الكمال من أسماء الرجال**: أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزي، تحقيق بشار عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ.

١٠٢ ـ **تهذيب اللغة**: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق علي حسن هلالي، ومحمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

١٠٣ ـ **كتاب الثقات**: أبو حاتم محمد بن حبان التميمي البستي، مطبعة دار المعارف العثمانية بحيدر أباد، ط١، ١٣٩٩هـ.

١٠٤ ـ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط. ١٤٠٨هـ.

١٠٥ ـ **الجامع الصحيح**: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري مع فتح الباري لابن حجر، المطبعة السلفية، القاهرة، ط٢، ١٤٠٠هـ.

١٠٦ ـ **الجامع الصحيح**: أبو عيسى محمد بن سورة الترمذي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط١، ١٣٧٩هـ.

١٠٧ ـ **جامع العلوم والحكم**: عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١١هـ.

١٠٨ ـ **الجامع لأحكام القرآن**: أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية.

١٠٩ ـ **الجامع لمفردات الأدوية والأغذية**: ضياء الدين محمد بن عبد الله الأندلسي المالقي، المشهور بابن البيطار، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط٢، ١٤١٢هـ.

١١٠ ـ **كتاب الجامع من المقدمات**: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المالكي، تحقيق د. المختار بن الطاهر الثليلي، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٥هـ.

١١١ ـ **الجراحة**: خلف بن العباس الزهراوي، تحقيق د. عبد العزيز النامي، د. علي سليمان التويجري، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.

١١٢ ـ **الجرح والتعديل**: أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، ط١، ١٣٧٣هـ.

١١٣ ـ **جواهر الإكليل شرح مختصر خليل**: صالح عبد السميع الآبي الأزهري، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

١١٤ ـ **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**: عبد القادر بن محمد القرشي، تحقيق د. عبد الفتاح محمد الحلو، مؤسسة هجر للطباعة والنشر، الجيزة، مصر، ط٢، ١٤١٣هـ.

١١٥ ـ **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**: محمد بن عرفة الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر.

١١٦ ـ **حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**: «حاشية ابن عابدين»: محمد أمين المشهور بابن عابدين، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط٢، ١٣٨٦هـ.

١١٧ ـ **حاشية العدوي**: بهامش الخرشي على خليل، دار الفكر.

١١٨ ـ **حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للنووي**: شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي، وشهاب الدين أحمد البرلسي، الملقب بعميرة، مكتبة ومطبعة أحمد بن سعد بن نبهان وأولاده، ط٤، ١٣٩٢هـ.

١١٩ ـ **الحاوي الكبير**: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق د. راوية بنت أحمد بن عبد الكريم الظهار، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة السعودية، ط١، ١٤١٤هـ.

١٢٠ ـ **الحبة السوداء بين الدين والطب**: د. عبد الرحمن النجار، دار القبلة للثقافة، السعودية، جدة، ومؤسسة علوم القرآن، سوريا، دمشق، ط١، ١٤١٢هـ.

١٢١ ـ **حديقة الأزهار في ماهية العشب والعقار**: أبو القاسم بن محمد بن إبراهيم الغساني الشهير بالوزير، تحقيق محمد العربي الخطابي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤١٠هـ.

١٢٢ ـ **حكم التداوي بالمحرمات**: د. عبد الفتاح محمود إدريس، ط١، ١٤١٤هـ.

١٢٣ ـ **حكم نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي**: د. عقيل بن أحمد العقيلي، مكتبة الصحابة، جدة، السعودية، ومكتبة التابعين، سليم الأول، الزيتون، ط. ١٤١٢هـ.

١٢٤ ـ **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٣٨٧هـ.

١٢٥ ـ **حوار مع الشياطين**: محمد الصائم، من علماء الأزهر، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة.

١٢٦ ـ **الخمر بين الطب والفقه**: د. محمد علي البار، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ط٧، ١٤٠٦هـ.

١٢٧ ـ **الداء والدواء**: شمس الدين ابن القيم، تحقيق علي بن حسن بن عبد الحميد الحلبي، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ط١، ١٤١٦هـ.

١٢٨ ـ **دائرة معارف البستاني**: دار المعرفة، بيروت، لبنان.

١٢٩ ـ **دائرة معارف القرن العشرين**: محمد فريد وجدي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط٣، ١٩٧١م.

١٣٠ ـ **الدر المختار شرح تنوير الأبصار مع حاشية ابن عابدين**: محمد بن علي بن محمد بن علي الدمشقي، الشهير بالحصكفي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط٢، ١٣٨٦هـ.

١٣١ ـ **درء تعارض العقل والنقل**: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، من منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٠١هـ.

١٣٢ ـ **الدراري المضية شرح الدرر البهية**: محمد بن علي الشوكاني، دار العصور، مصر، ط١، ١٣٤٧هـ.

١٣٣ ـ **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٣٤ ـ **الدراسات النفسية عند علماء المسلمين**: د. محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

١٣٥ ـ **دع القلق وابدأ الحياة**: دايل كارنيجي، ط. المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان.
١٣٦ ـ **دع القلق واستعن بالله**: محيي الدين محمد عبد الواحد، ط٢، ١٤١٧هـ، الرياض.
١٣٧ ـ **دلائل النبوة**: أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق د. عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ.
١٣٨ ـ **دليل الأمراض النفسية والبدنية**: ترجمة إميل خليل بيدس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.
١٣٩ ـ **الدليل الطبي والفقهي للمريض في شهر الصيام**: د. حسان شمسي باشا، مكتبة السوادي، ط. ١٤١٥هـ.
١٤٠ ـ **الدهون. القلب. الكولسترول**: د. حسان شمسي باشا، مكتبة السوادي، جدة، السعودية، ط٢، ١٤١٤هـ.
١٤١ ـ **الدواء من فجر التاريخ إلى اليوم**: د. رياض رمضان العلمي، دار الرسالة، ١٤٠٨هـ.
١٤٢ ـ **الدواء وصحة المجتمع**: د. عز الدين الدنشاري، د. عبد الله البكيري، نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، السعودية، ط. ١٤١٥هـ.
١٤٣ ـ **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**: برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم بن عبد الله بن فرحون، تحقيق د. محمد الأحمدي أبو النور، ط. دار التراث، مصر.
١٤٤ ـ **الذخيرة**: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.
١٤٥ ـ **ذم المسكر**: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا، تحقيق ياسين محمد السواس، دار البشائر، دمشق، ط١، ١٤١٢هـ.
١٤٦ ـ **ذيل تذكرة الحفاظ**: أبو المحاسن الحسيني الدمشقي، وتقي الدين محمد بن فهد المكي، وجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار إحياء التراث العربي.
١٤٧ ـ **ذيل طبقات الحنابلة**: عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، دار المعرفة، بيروت.
١٤٨ ـ **ذيل طبقات الحفاظ للذهبي**: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٤٩ ـ **رحلة الإيمان في جسم الإنسان**: د. حامد أحمد حامد، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١١هـ.

١٥٠ ـ **الرسالة:** أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، مع الفواكه الدواني، دار الفكر، بيروت، لبنان.

١٥١ ـ **رسالة في العقل والروح:** أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، ط. إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٦هـ.

١٥٢ ـ **الروح:** شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، ط. دار المدني، جدة.

١٥٣ ـ **الروض المربع:** منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن أحمد البهوتي، تحقيق عبد الله بن محمد الطيار، إبراهيم بن عبد العزيز بن عبد الله الغصن، خالد بن علي محمد المشيقح، دار الوطن، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ.

١٥٤ ـ **روضة الطالبين:** يحيى بن شرف النووي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

١٥٥ ـ **زاد المحتاج:** عبد الله بن الحسن الكوهجي، تحقيق عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، ط١، ١٤٠٢هـ.

١٥٦ ـ **زاد المعاد في هدي خير العباد:** شمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم، تحقيق شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ومكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط٣، ١٤٠٦هـ.

١٥٧ ـ **زرع الجلد ومعالجة الحروق:** د. محمد علي البار، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط. ١٤١٢هـ.

١٥٨ ـ **الزواجر عن الكبائر:** تأليف أبي العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر المكي الهيتمي، ط. دار المعرفة، بيروت.

١٥٩ ـ **سبل السلام شرح بلوغ المرام:** محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، مكتبة عاطف، الأزهر، مصر.

١٦٠ ـ **سلسلة الأحاديث الصحيحة:** محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان ط٤،، ١٤٠٥هـ.

١٦١ ـ **سلسلة الأحاديث الضعيفة:** محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، ط. ١٤٠٨هـ.

١٦٢ ـ **السنن:** عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق فواز أحمد زمرلي، وخالد السبع، دار الكتاب العربي، بيروت، ودار الريان للتراث، القاهرة، ط١، ١٤٠٧هـ.

١٦٣ ـ **السنن**: أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية.
١٦٤ ـ **السنن**: أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، ط. دار الحديث، حمص، سوريا.
١٦٥ ـ **السنن**: علي بن عمر الدارقطني. عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
١٦٦ ـ **السنن الصغرى**: «المجتبى»: أحمد بن شعيب النسائي، بشرح جلال الدين السيوطي، وحاشية محمد بن عبد الهادي السندي، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ.
١٦٧ ـ **السنن الكبرى**: أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق د. عبد الغفار البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
١٦٨ ـ **السنن الكبير**: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار المعرفة، بيروت.
١٦٩ ـ **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق علي بن محمد المغربي، دار الأرقم، الكويت، ط. ١٤٠٦هـ.
١٧٠ ـ **سير أعلام النبلاء**: شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.
١٧١ ـ **شجرة النور الزكية**: محمد بن مخلوف، دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة بالأوفست عن الطبعة الأولى، ١٣٤٩هـ، المطبعة السلفية.
١٧٢ ـ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**: شهاب الدين عبد الحي بن أحمد الدمشقي الحنبلي، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير للطباعة والنشر، دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.
١٧٣ ـ **شرح الإلمام بأحاديث الأحكام**: تقي الدين محمد بن علي بن وهب المعروف بابن دقيق العيد، تحقيق عبد العزيز محمد السعيد، دار أطلس، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.
١٧٤ ـ **شرح الزرقاني على مختصر خليل**: عبد الباقي الزرقاني، دار الفكر، بيروت.
١٧٥ ـ **شرح الزرقاني على الموطأ**: محمد الزرقاني. ط. دار الفكر.
١٧٦ ـ **شرح السنة**: الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
١٧٧ ـ **الشرح الكبير على مختصر خليل**: أحمد الدردير المالكي، مطبوع مع حاشية الدسوقي، دار إحياء التراث العربي، مصر.

١٧٨ ـ **شرح الكوكب المنير**: «مختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر»: محمد ابن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي الحنبلي، المعروف بابن النجار، تحقيق د. محمد الزحيلي، د. نزيه حماد، دار الفكر، دمشق، ط. ١٤٠٢هـ.

١٧٩ ـ **شرح مسلم**: يحيى بن شرف النووي، ط. المطبعة المصرية ومكتبتها.

١٨٠ ـ **شرح مشكل الآثار**: أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

١٨١ ـ **شرح معاني الآثار**: أبو جعفر محمد بن أحمد الطحاوي، تحقيق محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٨٢ ـ **الشرح الممتع على زاد المستقنع**: محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة آسام للنشر، الرياض، السعودية، ط٣، ١، ١٤١٥هـ.

١٨٣ ـ **الشفاء بالحبة السوداء**: د. حسان شمسي باشا، نشر مكتبة السوادي للتوزيع، جدة، ط١، ١٤١١هـ.

١٨٤ ـ **الشفاء بالحبة السوداء بين التجربة والبرهان**: طيب عبد الله الطيب، الكويت، ط٥، ١٤٠٩هـ.

١٨٥ ـ **شفاء الأوام في أحاديث الأحكام**: الحسين بن بدر الدين الحسني الهروي، مع حاشيته وبل الغمام للشوكاني، نشر مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ.

١٨٦ ـ **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**: شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن القيم، دار التراث، القاهرة.

١٨٧ ـ **الصارم البتار في التصدي للسحرة الأشرار**: وحيد عبد السلام بالي، مكتبة الصحابة، جدة، ومكتبة التابعين، القاهرة، ط٢، ١٤١٢هـ.

١٨٨ ـ **صبح الأعشى**: أبو العباس أحمد القلقشندي، دار الكتب المصرية، ط. ١٣٤٠هـ.

١٨٩ ـ **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ.

١٩٠ ـ **صحة أطفالنا**: د. عبد الرحمن محمد النجار، من منشورات جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ.

١٩١ ـ **الصحيح**: مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٩٢ ـ **الصحيح**: أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي، شركة الطباعة العربية السعودية، الرياض، ط٢، ١٤٠١هـ.

١٩٣ ـ **صحيح الجامع الصغير وزيادته**: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط٢، ١٤٠٦هـ.

١٩٤ ـ **صحيح سنن ابن ماجه**: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط١، ١٤١٧هـ.

١٩٥ ـ **صحيح سنن الترمذي**: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

١٩٦ ـ **صفة الصفوة**: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تحقيق محمد ماخوري، د. محمد رواسي قلعجي، دار المعرفة، بيروت، ط٤، ١٤٠٦هـ.

١٩٧ ـ **الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**: أبو القاسم خلف بن عبد الملك المعروف بابن بشكوال، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٤١٤هـ.

١٩٨ ـ **الضعفاء الكبير**: محمد بن عمرو بن موسى العقيلي، تحقيق د. عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.

١٩٩ ـ **ضعيف سنن ابن ماجه**: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

٢٠٠ ـ **ضعيف سنن أبي داود**: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، ط١، ١٤١٢هـ.

١٢١ ـ **ضعيف سنن النسائي**: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤١١هـ.

٢٠٢ ـ **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**: محمد بن عبد الرحيم السخاوي، دار الجيل، بيروت.

٢٠٣ ـ **الطب الإسلامي بين العقيدة والإبداع**: مختار سالم، نشر مؤسسة المعارف، بيروت، ١٤٠٨هـ.

٢٠٤ ـ **الطب الإسلامي عبر القرون**: د. الفاضل العبيد عمر. نشر دار الشواف، الرياض، السعودية، ط١، ١٤١٠هـ.

٢٠٥ ـ **الطب النبوي**: عبد الملك بن حبيب الأندلسي الألبيري، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.

٢٠٦ ـ **الطب النبوي**: موفق الدين عبد اللطيف بن يوسف البغدادي، تحقيق يوسف علي بديوي، دار ابن كثير، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.

٢٠٧ ـ **الطب النبوي والعلم الحديث**: د. محمود ناظم نسيمي، الشركة المتحدة، سوريا، دمشق، ط١، ١٤٠٤هـ.
٢٠٨ ـ **الطب الوقائي بين العلم والدين**:
٢٠٩ ـ **الطبقات**: خليفة بن خياط، تحقيق د. أكرم العمري، دار طيبة للنشر، ط٢، ١٤٠٢هـ.
٢١٠ ـ **طبقات الأطباء**: سليمان بن حسان بن جلجل، تحقيق فؤاد سيد، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي، القاهرة.
٢١١ ـ **طبقات الحفاظ**: جلال الدين السيوطي، تحقيق علي محمد عمر، نشر مكتبة وهبة، مصر، ط١، ١٣٩٣هـ.
١١٢ ـ **طبقات الحنابلة**: أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، دار المعرفة، بيروت.
٢١٣ ـ **الطبقات السنية في تراجم الحنفية**: تقي الدين عبد القادر التميمي الداري، تحقيق د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار الرفاعي، ط١، ١٤٠٣هـ.
٢١٤ ـ **طبقات الشافعية**: عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، تحقيق كمال يوسف الحوت، نشر مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
٢١٥ ـ **طبقات الشافعية**: أبو بكر بن هداية الله الحسيني، تحقيق عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ.
٢١٦ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق محمود الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، إحياء الكتب العربية، القاهرة.
٢١٧ ـ **طبقات علماء الحديث**: محمد بن أحمد بن عبد الهادي، تحقيق أكرم البوشي، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ.
٢١٨ ـ **طبقات الفقهاء**: أبو إسحاق الشيرازي، دار العلم، بيروت.
٢١٩ ـ **الطبقات الكبرى**: محمد بن سعد، دار صادر، بيروت.
٢٢٠ ـ **الطبيب أدبه وفقهه**: د. زهير أحمد السباعي، ود. محمد علي البار، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.
٢٢١ ـ **طبيبك معك**: د. صبري القباني، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٤، ١٩٧٩.
٢٢٢ ـ **الطرق الحسان في معالجة أمراض الجان**: خليل بن إبراهيم أمين، نشر مكتبة الصحابة، جدة، السعودية، مكتبة التابعين، سليم الأول، الزيتون.

٢٢٣ ـ **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**: أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

٢٢٤ ـ **العدة في أصول الفقه**: القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، تحقيق د. أحمد المباركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ.

٢٢٥ ـ **العدوى بين الطب وحديث المصطفى ﷺ**: د. محمد علي البار، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط٤، ١٤٠١هـ.

٢٢٦ ـ **عسل النحل وأسراره الغذائية والدوائية**: تأليف جماعة من الأطباء السعوديين، توزيع مكتبة الطالب الجامعي.

٢٢٧ ـ **عقد الجواهر الثمينة**: لجلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس، تحقيق، د. محمد أبو الأجفان، وأ. عبد الحفيظ منصور، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤١٥هـ.

٢٢٨ ـ **العلاج الفيزيائي لآلام الظهر والرقبة**: إعداد جمال عبد العزيز الصفدي، دار المأمون للتراث، دمشق، وبيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

٢٢٩ ـ **العلاج القرآني والطبي من الصرع الجني والعضوي**: تأليف أحمد بن محمود الديب، د. نبيل بن سالم ماء البارد، د. عبد الحليم شوقي، مكتبة الصحابة، جدة، مكتبة التابعين سليم الأول، الزيتون.

٢٣٠ ـ **علاجك النفسي بين يديك**: تأليف كليرويكس، ترجمة د. عبد العلي الجسماني، الدار العربية للعلوم، ط١، ١٤١٤هـ.

٢٣١ ـ **علل الحديث**: عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، دار المعرفة، بيروت، ط. ١٤٠٥هـ.

٢٣٢ ـ **علم الأدوية**: تأليف أ. عمر شاهين، أ.د نذير العظمة، سهيل الزميلي، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط١، ١٩٩٢م.

٢٣٣ ـ **عمل اليوم والليلة**: أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق د. فاروق حماده، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٧هـ.

٢٣٤ ـ **عون المعبود شرح سنن أبي داود**: أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي مع شرح ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٠هـ.

٢٣٥ ـ **عيون الأخبار**: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ١٣٤٣هـ.

٢٣٦ ـ **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**: أحمد بن القاسم بن خليفة الخزرجي المعروف بابن أبي أصيبعة، تحقيق د. نزار رضا، دار مكتبة، بيروت، ط. ١٩٦٥م.

٢٣٧ ـ **غريب الحديث**: أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، تحقيق د. حسين محمد محمد شرف، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط. ١٤٠٤هـ.

٢٣٨ ـ **غريب الحديث**: أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق الحربي، دار المدني، جدة، السعودية، ط. ١٤٠٥هـ.

٢٣٩ ـ **غريب الحديث**: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تحقيق د. عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

٢٤٠ ـ **غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام**: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط٣، ١٤٠٥هـ.

٢٤١ ـ **الغذاء.. لا الدواء**: د. صبري القباني، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٦٩م.

٢٤٢ ـ **غمز عيون البصائر**: أحمد بن محمد الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.

٢٤٣ ـ **الفائق في غريب الحديث**: جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق، علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٢٤٤ ـ **الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية**: وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، ط. ١٤٠٠هـ.

٢٤٥ ـ **الفتاوى الحديثية**: أحمد بن حجر الهيتمي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٢٤٦ ـ **فتاوي ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ**: جمع وترتيب وتحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ط١، ١٣٩٩هـ، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة.

٢٤٧ ـ **فتاوى الصيام**: محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب فهد بن ناصر السليمان، دار الوطن للنشر، الرياض، السعودية، ط١، ١٤١٢هـ.

٢٤٨ ـ **فتاوى العلماء في علاج السحر والمس والعين والجان**: إعداد نبيل ابن محمد محمود، دار القاسم، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.

٢٤٩ ـ **الفتاوى الفقهية الكبرى**: ابن حجر الهيتمي، المكتبة الإسلامية، تركيا.

٢٥٠ ـ **الفتاوى الكبرى**: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
٢٥١ ـ **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**: جمع وترتيب أحمد عبد الرزاق الدويش، دار أولي النهى للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١١هـ.
٢٥٢ ـ **الفتاوى الهندية**: للشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، وهامشه فتاوى قاضيخان والبزازية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٤، ١٤٠٦هـ.
٢٥٣ ـ **فتح الباري**: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المطبعة السلفية ومكتبتها، ط٢، ١٤٠٠هـ.
٢٥٤ ـ **فتح العزيز وشرح الوجيز**: «الشرح الكبير»: لأبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي، مع المجموع دار الفكر.
٢٥٥ ـ **فتح القدير**: كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام الحنفي، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٧هـ.
٢٥٦ ـ **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**: محمد ابن علي الشوكاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ط٢، ١٣٨٣هـ.
٢٥٧ ـ **فتح المجيد**: عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، مطبعة المدني، القاهرة.
٢٥٨ ـ **الفروق**: أحمد بن إدريس القرافي، دار المعرفة، بيروت.
٢٥٩ ـ **الفشل الكلوي وزرع الأعضاء**: د. محمد علي البار، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.
٢٦٠ ـ **الفقه الإسلامي وأدلته**: د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠٥هـ.
٢٦١ ـ **فقه النوازل**: د. بكر بن عبد الله أبو زيد، مكتبة الصديق للنشر والتوزيع، الطائف، السعودية، ط١، ١٤٠٩هـ.
٢٦٢ ـ **الفهرست**: أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف بالنَديم، تحقيق يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.
٢٦٣ ـ **الفواكه الدواني**: أحمد بن غانم بن سالم بن مهنا النفراوي المالكي، دار الفكر، بيروت.
٢٦٤ ـ **فيض القدير شرح الجامع الصغير**: للمناوي، دار المعرفة، بيروت، ط. ١٣٩١هـ.
٢٦٥ ـ **قاموس التغذية وتكنولوجيا الأغذية**: تصنيف آرنولد بِندَر، ترجمة فؤاد عبد العال، ود. يحيى محمد حسن، ود. نبيل يحيى عبد الله، الناشر: عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرياض.

٢٦٦ ـ **القاموس المحيط**: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.
٢٦٧ ـ **القانون في الطب**: أبو علي الحسين بن علي بن سينا، دار صادر، بيروت.
٢٦٨ ـ **القبس شرح الموطأ**: أبو بكر ابن العربي المعافري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.
٢٦٩ ـ **قبسات من الطب النبوي**: د. حسان شمسي باشا، مكتبة السوادي للتوزيع، ط٢، ١٤١٤هـ.
٢٧٠ ـ **قصة البوال السكري**: حامد محمد هرساني. «الناشر غير مذكور».
٢٧١ ـ **قصة الدورة الدموية**: تصنيف ليوشنايدر، ترجمة د. علي عبد الفتاح، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، نيويورك.
٢٧٢ ـ **القلق وكيف تتخلص منه**: د. زهير أحمد السباعي، ود. شيخ إدريس عبد الرحيم، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ.
٢٧٣ ـ **القوانين الفقهية**: أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ط. ١٩٨٢م.
٢٧٤ ـ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**: أبو محمد عز الدين بن عبد السلام السلمي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٧٥ ـ **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة**: شمس الدين الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
٢٧٦ ـ **الكافي**: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي، الناشر مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط٢، ١٤٠٠هـ.
٢٧٧ ـ **الكامل في ضعفاء الرجال**: أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.
٢٧٨ ـ **الكبائر**: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق أسامة صلاح الدين منيمنة، دار إحياء العلوم، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
٢٧٩ ـ **الكتاب**: لسيبويه أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق د. عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ.
٢٨٠ ـ **الكحول ومكافحة استعماله في الصيدلة وصناعة الدواء**: د. أحمد أبو الوفاء عبد الآخر، بحث قدم للمؤتمر الإسلامي العالمي لمكافحة المسكرات والمخدرات، مطابع الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية.

٢٨١ ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل**: جار الله محمود بن عمر الزمخشري: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. ط. الأخيرة، ١٣٩٢هـ.

٢٨٢ ـ **كشاف القناع عن متن الإقناع**: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي الحنبلي، مطبعة الحكومة بمكة، ١٣٩٤هـ.

٢٨٣ ـ **كف الرعاع عن مضار السماع**: أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٨٤ ـ **كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار**: تقي الدين أبو بكر بن محمد الحسيني الحصني، طبعة الشؤون الدينية بقطر.

٢٨٥ ـ **الكنى والأسماء**: أبو بشر محمد بن أحمد الدولابي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.

٢٨٦ ـ **لسان العرب**: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، طبعة دار صادر، بيروت.

٢٨٧ ـ **ماذا في الأمرين من الشفاء الصبر والثفاء**: د. محمد علي البار، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، السعودية، ط١، ١٤١٧هـ.

٢٨٨ ـ **المبسوط**: شمس الدين أبو بكر محمد بن سهل السرخسي، دار المعرفة، بيروت، ط. ١٤٠٦هـ.

٢٨٩ ـ **المبدع في شرح المقنع**: برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٣٩٤هـ.

٢٩٠ ـ **مجلة البحوث الإسلامية**: تصدرها الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية بالمملكة.

٢٩١ ـ **مجلة البحوث الفقهية المعاصرة**: صاحبها ورئيس تحريرها د. عبد الرحمن بن حسن النفيسة.

٢٩٢ ـ **مجلة الجامعة الإسلامية**: تصدر عن الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية.

٢٩٣ ـ **مجلة الحكمة**: مجلة علمية شرعية تصدر كل أربعة أشهر تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية، وتحقيق المخطوطات.

٢٩٤ ـ **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**: منظمة المؤتمر الإسلامي. ١٤٠٨هـ.

٢٩٥ ـ **مجلة المشكاة**: تصدر عن مركز المشكاة للبحوث والدراسات الشرعية.

٢٩٦ ـ **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**: نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكتاب، بيروت، ط٢، ١٩٦٧م.

٢٩٧ ـ **المجموع شرح المهذب**: يحيى بن شرف النووي، دار الفكر.
٢٩٨ ـ **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**: جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، وابنه محمد، إشراف الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين.
٢٩٩ ـ **المجموع شرح المهذب**: خليل بن كيكلدي العلائي، «مخطوطة».
٣٠٠ ـ **مجموعة المصطلحات العلمية التي أقرها المجمع العربي**: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩١هـ.
٣٠١ ـ **محاسن التأويل**: محمد جمال الدين القاسمي، تعليق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ.
٣٠٢ ـ **المحكم والمحيط الأعظم في اللغة**: علي بن إسماعيل بن سيده، تحقيق محمد علي النجار، معهد المخطوطات العربية، ط١، ١٣٩٣هـ.
٣٠٣ ـ **المحلى بالآثار**: أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار التراث، القاهرة.
٣٠٤ ـ **محيط العلوم**: جماعة من المتخصصين، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٨٢هـ.
٣٠٥ ـ **مختصر سنن أبي داود**: زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، مطبوع مع معالم السنن للخطابي، وتهذيب السنن لابن القيم، تحقيق أحمد شاكر، ومحمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت.
٣٠٦ ـ **المختصر**: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٧٠هـ.
٣٠٧ ـ **المخدرات الخطر الداهم**: د. محمد علي البار، دار القلم، دمشق، دار العلوم، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
٣٠٨ ـ **المخدرات أنواعها، مادتها، وحكمها**: د. حامد الجامع، بحث مقدم للمؤتمر الإسلامي العالمي لمكافحة المسكرات والمخدرات، مطابع الجامعة الإسلامية.
٣٠٩ ـ **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**: محمد بن أبي بكر بن أيوب الشهير بابن القيم، تحقيق عبد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٠هـ.
٣١٠ ـ **المدخل الفقهي العام**: د. مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٨هـ.

٣١١ ـ **المدونة الكبرى**: الإمام مالك بن أنس، رواية سحنون بن سعيد التنوخي، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٣هـ.

٣١٢ ـ **مراتب الإجماع**: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣١٣ ـ **كتاب المرشد أو الفصول مع نصوص مختارة**: الكتاب لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي، تحقيق د. البيزكي اسكندر، معهد المخطوطات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، ط٢، ١٤١٦هـ.

٣١٤ ـ **المرشد الطبي للأسرة**: «مختارات من الطب النبوي والشعبي والحديث»: د. سمير إسماعيل الحلو، مكتبة دار التراث، المدينة المنورة، السعودية، ط١، ١٤١٢هـ.

٣١٥ ـ **مرض السكر بين الصيدلي والطبيب**: د. صيدلي عقيل حسين عيدروس، ط١، ١٤١٣هـ.

٣١٦ ـ **مرض السكر الحلو.. المر**: د. عبد العزيز معتوق أحمد حسنين، مطبعة البلاغ، جدة، ط١، ١٤١٥هـ.

٣١٧ ـ **مسائل الإمام أحمد**: لابنه عبد الله، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠١هـ.

٣١٨ ـ **المستدرك على الصحيحين**: أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، وبذيله التلخيص للذهبي، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.

٣١٩ ـ **المسند**: الإمام أحمد بن حنبل، دار الفكر العربي، وطبعة مؤسسة الرسالة، تحقيق جماعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.

٣٢٠ ـ **المسند**: لأبي يعلى، تحقيق حسين سليم أسد، دار الثقافة العربية، دمشق، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ.

٣٢١ ـ **مسؤولية الطبيب المهنية**: عبد الله بن سالم الغامدي، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط١، ١٤١٨هـ.

٣٢٢ ـ **مشكاة المصابيح**: محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، ط٢، ١٣٩٩هـ، بيروت.

٣٢٣ ـ **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**: أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.

٣٢٤ ـ **المصنف**: عبد الرزاق بن همام الصنعاني. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، من منشورات المجلس العلمي، توزيع المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ. وطبعة مكتبة الرشد الأولى، ١٤٠٩هـ.

٣٢٥ ـ **المصنف**: عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، من مطبوعات الدار السلفية، بمباي، الهند.

٣٢٦ ـ **معالم التحليل النفسي**: سيجمند فرويد، ترجمة د. محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط٧، ١٤٠٨هـ.

٣٢٧ ـ **معالم السنن**: أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ، وبهامش سنن أبي داود، ط. دار الحديث، حمص.

٣٢٨ ـ **المعتمد في الأدوية المفردة**: الملك المظفر يوسف بن عمر بن علي بن رسول الغساني التركماني، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٣٩٥هـ.

٣٢٩ ـ **معجزات الشفاء في الحبة السوداء**: أبو الفداء محمد عزت عارف. ط. ١٤٠٩هـ.

٣٣٠ ـ **معجزة الاستشفاء بالعسل**: د. حسان شمسي باشا، مكتبة السوادي للتوزيع، جدة، السعودية، ط٣، ١٤١٢هـ.

٣٣١ ـ **معجم البلدان**: أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، دار صادر، بيروت، ط. ١٣٩٧هـ.

٣٣٢ ـ **المعجم الصغير**: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط. ١٣٨٨هـ.

٣٣٣ ـ **معجم العلاج النفسي الدوائي**: أ.د. محمد أحمد النابلسي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

٣٣٤ ـ **معجم لغة الفقهاء**: أ.د. محمد رواس قلعة جي، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٦هـ.

٣٣٥ ـ **معجم مقاييس اللغة**: أبو الحسين أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة الحلبي، ط٢، ١٣٩٠هـ.

٣٣٦ ـ **المعجم الكبير**: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، وزارة الأوقاف، العراق، إحياء التراث الإسلامي.

٣٣٧ ـ **معجم المؤلفين في تراجم مصنفي الكتب العربية**: عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى، بيروت، ودار إحياء التراث الديني، بيروت.

٣٣٨ ـ **المعجم الوسيط**: دار المعرفة بمصر، ط٢، ١٣٩٢هـ.
٣٣٩ ـ **المعلم بفوائد مسلم**: محمد بن علي بن عمر المازري، تحقيق محمد الشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٩٢م.
٣٤٠ ـ **معونة أولي النهى شرح المنتهى «منتهى الإرادات»**: تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي الحنبلي، تحقيق، عبد الملك بن عبد الله بن دهيس، دار خضر للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.
٣٤١ ـ **المغانم المطابة في معالم طابة**: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق حمد الجاسر، منشورات دار اليمامة، الرياض، ط١، ١٣٨٩هـ.
٣٤٢ ـ **المغني شرح مختصر الخرقي**: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، مكتبة الجمهورية العربية بالأزهر، مصر، مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر، القاهرة.
٣٤٣ ـ **مغني ذوي الأفهام عن الكتب الكثيرة في الأحكام**: جمال الدين يوسف ابن الحسن بن عبد الهادي الدمشقي، مكتبة دار طبرية، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ.
٣٣٤ ـ **المغني في الضعفاء**: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، من منشورات إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر.
٣٤٥ ـ **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**: محمد الشربيني الخطيب، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٧٧هـ.
٣٤٦ ـ **مفاتيح الغيب**: «التفسير الكبير»: الفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣.
٣٤٧ ـ **مفتاح دار السعادة**: محمد بن أبي بكر، ابن القيم، تحقيق علي بن حسن عبد الحميد الحلبي، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الخبر، السعودية، ط١، ١٤١٦هـ.
٣٤٨ ـ **المفردات في غريب القرآن**: أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.
٣٤٩ ـ **المفهم لما أشكل من كتاب تلخيص مسلم**: أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، تحقيق محيي الدين مستو، وآخرون، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ودار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.
٣٥٠ ـ **مقدمة ابن خلدون**: «وهي مقدمة كتابه المسمى العبر وديوان المبتدأ والخبر»: عبد الرحمن بن خلدون، دار العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.

٣٥١ ـ **المنتقى شرح الموطأ**: أبو الوليد الباجي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٤٠٤هـ.

٣٥٢ ـ **المنثور في القواعد**: بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق د. تسيير فائق محمود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، شركة دار الكويت للصحافة، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٣٥٣ ـ **من علم النفس القرآني**: د. عدنان الشريف، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م.

٣٥٤ ـ **منح الجليل على مختصر خليل**: محمد عليش، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

٣٥٥ ـ **المنهاج في شعب الإيمان**: أبو عبد الله الحسين بن الحسن الحليمي، دار الفكر، ط١، ١٣٩٩هـ.

٣٥٦ ـ **المنهج السوي والمنهل الروي**: جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي: تحقيق د. حسن محمد مقبولي الأهدل، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.

٣٥٧ ـ **منهاج السنّة النبوية**: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة للطباعة والنشر، ط١، ١٤٠٦هـ.

٣٥٨ ـ **المهذّب**: أبو إسحاق الشيرازي، مطبوع مع المجموع، دار الفكر.

٣٥٩ ـ **الموافقات في أصول الأحكام**: أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الشاطبي، تحقيق مشهور حسن سلمان، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الخبر، السعودية، ط١، ١٤١٧هـ.

٣٦٠ ـ **مواهب الجليل على مختصر خليل**: محمد بن محمد بن عبد الرحمٰن المغربي المعروف بالحطاب، ط٢، ١٣٩٨هـ، دار الفكر.

٣٦١ ـ **الموجز في الطب**: علاء الدين علي بن أبي الحزم، المعروف بابن النفيس، تحقيق عبد الكريم الغرباوي، القاهرة، ١٤٠٦هـ.

٣٦٢ ـ **المورد الصغير**: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت.

٣٦٣ ـ **الموسوعة الطبية الحديثة**: مجموعة من علماء هيئة المطبعة الذهبية، ترجمة عدد من الأطباء، الناشر مؤسسة سجل العرب، القاهرة.

٣٦٤ ـ **الموسوعة النفسية**: ولفرد نورثفيلد، وماري بانيون راي، دار إحياء العلوم، بيوت، ط٣، ١٤٠٨هـ.

٣٦٥ ـ **الموطأ**: الإمام مالك بن أنس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
٣٦٦ ـ **الموسوعة العربية الميسرة**: دار النهضة، بيروت، ط. ١٩٨٠م.
٣٦٧ ـ **الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء**: د. محمد علي البار، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
٣٦٨ ـ **ميزان الاعتدال**: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.
٣٦٩ ـ **نصب الراية لأحاديث الهداية**: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي، دار الحديث، القاهرة.
٣٧٠ ـ **نظرات إسلامية في الصحة**: د. مدحت صابر الشافعي، مطابع الصفا بمكة المكرمة ط. ١٤٠٥هـ.
٣٧١ ـ **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**: أحمد بن محمد المقري، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط. ١٣٨٨هـ.
٣٧٢ ـ **النهاية في غريب الحديث**: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري بن الأثير، تحقيق طاهر الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، الناشر المكتبة الإسلامية.
٣٧٣ ـ **نهاية السول في شرح منهاج الأصول للبيضاوي**: تصنيف جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، مع حاشية محمد بخيت المطيعي، عالم الكتب.
٣٧٤ ـ **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**: لشمس الدين محمد بن أحمد بن حمزة بن شهاب الرملي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط٣، ١٤١٣هـ.
٣٧٥ ـ **نهاية الوصول في دراية الأصول**: لصفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي، تحقيق د. صالح بن سليمان اليوسف، د. سعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٦هـ.
٣٧٦ ـ **نور العيون وجامع الفنون**: صلاح الدين بن يوسف الكمال الحموي، تحقيق د. محمد ظافر الوفائي، ط١، ١٤٠٧هـ.
٣٧٧ ـ **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**: لمحمد بن علي الشوكاني، دار الفكر العربي.
٣٧٨ ـ **الهداية شرح البداية**: لبرهان الدين علي بن أبي بكر الميرغيناني، مع فتح القدير، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٧هـ.

٣٧٩ ـ **الهداية الكافية الشافية**: «المشهور بشرح حدود ابن عرفة»: لأبي عبد الله محمد الأنصاري الرصاع، تحقيق محمد أبو الأجفان، الطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
٣٨٠ ـ **هل هناك طب نبوي؟**: تأليف د. محمد علي البار، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط. ١٤٠٩هـ.
٣٨١ ـ **واضح البرهان على تحريم الخمر والحشيش في القرآن**: عبد الله بن محمد بن الصديق الحسيني الإدريسي، مكتبة القاهرة، مصر.
٣٨٢ ـ **الوافي في الوفيات**: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، دار النشر فرانز شتايز، بيروت، ط٢، ١٣٩٤هـ.
٣٨٣ ـ **وبل الغمام**: تأليف محمد بن علي الشوكاني، تحقيق محمد صبحي حسن حلاق، الناشر مكتبة ابن تيمية، القاهرة، توزيع مكتبة العلم بجدة.
٣٨٤ ـ **الوجيز**: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١٣٩٩هـ.
٣٨٥ ـ **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**: لنور الدين علي بن أحمد السمهودي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤١٢هـ.
٣٨٦ ـ **وقاية الإنسان من الجن والشيطان**: وحيد عبد السلام بالي، مكتبة التابعين، القاهرة، حليمة الزيتون، ومكتبة الصحابة، جدة، السعودية، ط٣، ١٤١٢هـ.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الأكرم، الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، أفضل عالم، وأفضل معلم، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

أيها القارئ المكرم، ها هو بين يديك كتاب: فذّ في بابه، فريد في أسلوبه، وفق كاتبه لتناول موضوعاته بالبحث والتحقيق، والتحرير الدقيق.

فهذا كتاب «**أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية**» وهي أحكام يحتاج إليها كل مسلم، خاصة الأطباء والصيادلة، ومن يتصل بهم، بل لعل أكثر الناس يحتاجون إلى معرفة هذه الأحكام، فنحن في عصر ابتلي فيه الناس بكثرة تناول الأدوية، معالجة ووقاية بزعمهم.

ولم تعد الأدوية كما كانت في أول الأمر من المركبات البسيطة، بل تطورت، شأنها شأن كثير من حاجات الإنسان، من الأغذية ونحوها، تطورت، فصارت مركبات معقدة، وعمليات متداخلة، فالمسلم بحاجة إلى أن يقف، ويعرف أحكامها، ما يحل منها، وما يحرم.

وأحسب الكاتب قد وفق إلى حد بعيد، في تحقيق البحث، وتحرير الحكم، لكثير من المسائل التي تعرض لها.

وأحسبه أهلاً لذلك، أعني الأخ الدكتور حسن بن أحمد بن حسن الفكي، فهو حافظ لكتاب الله، تصدر زملاءه، وبزّ أقرانه في سنيات الطلب، في كلية الشريعة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وفي مرحلتي الماجستير والدكتوراه، فكان الأول في سنوات الدراسة، ومرحلة الدراسات العليا.

وقد كان لي شرف الإشراف على بحثه أثناء إعداده.

أسأل الله الكريم أن يوفقنا وإياه، وأن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، إنه سميع مجيب.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.

وكتب

أبو عبد القيوم محمد بن ناصر بن سلطان السحيباني

المدرس بالمسجد النبوي الشريف